



د. فؤاد زكريا

هيجل في ميزان النقد

ليس النقد الذى أعنيه ها هنا نقدا أود أن أوجهه الى فلسفة هيجل ، أو محاولة لاصدار حكم على هذه الفلسفة من خلال وجهة نظر خاصة بكاتب المقال ، اذ أن مثل هذا النقد يقتضى من التفرغ والانقطاع لدراسة هذه الفلسفة ما أعترف أنه لم يتوافر لى بعد • بل ان كثيرا من المفكرين قد كرسوا الشطر الأكبر من حياتهم فى محاولة للتعمق فى فكر هذا الفيلسوف الكبير ، ولم يصلوا ـ بعد كل ما بذلوه من جهد ـ الى المرحلة التى يستطيعون فيها أن يضعوا فكر هيجل فى ميزان النقد • وانما كنت أعنى نقد العصر ـ عصرنا الذى نعيش فيه ـ لتلك الفلسفة التى استطاعت أن تواجه تحديات عصور متباينة كل التباين ، وأن تجدد نفسها ـ طوال ما يقرب من قرن ونصف القرن ـ فى أشد الظروف الحضارية والسياسية والاجتماعية اختلافا •

واذا كان المفكر الفرد يشعر بالحرج من التصدى لفكر فيلسوف ضخم مثل هيجل ، ومن وضعه فى ميزان النقد ، ان لم يكن قد هيأ نفسه لهذه المهمة عن طريق الدراسة الشاقة المضنية التى تستغرق من العمر وقتا ليس بالقصير ، فان العصر حين ينقد فيلسوفا ، لا يمكن أن يشعر بحرج كهذا ، بل انه يمارس ، فى واقع الأمر ، حقا مشروعا • **ذلك لأن من حق أى عصر أن يتمثل الفكر الفلسفى من جديد ، وأن يعيد اختباره فى ضوء مقوماته ومتطلباته الخاصة • وحين يضع العصر مفكرا فى ميزان النقد ، فهو لا يفعل ذلك على سبيل الادعاء والغرور ، بل انه انما يتخذ عندئذ الموقف الذى يتعين اتخاذه ازاء كل فلسفة: وأعنى به اعادة تفسيرها ـ وربما اعادة خلقها ـ على أساس تلك الخصائص التى يتميز بها كل عصر عن غيره** • وحتى لو أدى ذلك الى ألا تعود للفيلسوف الواحد صورة واحدة تتخذ مقياسا لغيرها من الصور ، والى أن تكتسب الفكرة



ميزان النقد

الواحدة ألوانا وسمات متباينة تفقد معها « هويتها » الأصلية ، فلن يكون فى ذلك ضير : اذ أن الفكر الفلسفى — على خلاف الفكر العلمى — لم يظهر أصلا لكى يكشف للناس عن حقائق ثابتة ، بل لكى يثير أذهانهم ويدفعها الى اعادة اختبار مشكلاتها من جديد· ولن يكون ذلك الفكر قد أدى الوظيفة المتوقعة منه ، ولا الرسالة التى كرس الفلاسفة أنفسهم حياتهم لها ، لو أنه فرض نفسه علينا فى صورة واحدة جامدة لا يطرأ عليها تطور ، أو طالبنا بأن نحتفظ بطابعه «الأصلى» ، ونصونه من تأويلات العصور المتباينة وتحريفاتها·

فلكل عصر — اذن — حق مشروع فى أن يضع الفلسفات التى ورثها فى ميزان النقد — وهو اذ يفعل ذلك فانه لا يستهدف تحقيق مصالحه الخاصة وحدها (أعنى أنه لايهدف الى اعادة اختبار تراثه الفكرى من أجل استبقاء ما يعينه على تحقيق فهم أفضل لنفسه وللعالم فحسب) ، بل انه يستجيب بذلك لنداء الفلسفة الحقة ، ويعمل على تحقيق رسالتها الأصيلة ، التى هى اثارة الأذهان وحفز العقول على التفكير ، لا نقل مضمون أو محتوى ثابت من المعارف من جيل الى جيل ·

بهذا المعنى ، واستهدافا لهذه الغاية ، يعمل عصرنا على اعادة تفسير هيجل ، ويضع فكره فى ميزان النقد · وعلى الرغم من أن هيجل قدم فلسفته على صورة مذهب متكامل محكم البناء ، لا يمكن أن ينتزع منه أو يضاف اليه شىء ، فان فلسفته هذه قد كشفت لكل العصور التالية — وعلى رأسها عصرنا الحاضر — عن قدرة مذهلة على الاستجابة لمقتضيات أنماط من الحياة تختلف أساسا عن تلك التى صيغت هذه الفلسفة فى ظلها · وبالمثل ، فعلى الرغم من أن هيجل كان من أشد الفلاسفة وعيا بطبيعة العصر الذى عاش فيه حتى أنه جعل من ذلك العصر محور ارتكاز تدور حوله كل أحكامه على العصور السابقة ، وكانت

فلسفته تبدو كما لو كانت قد اتخذت طابعا مقفلا على نفسه ، مكتفيا كل الاكتفاء بذاته ، ويستحيل أن تفهم الا بالاشارة الى العصر الذى ظهرت فيه — على الرغم من ذلك فان هيجل يعد أنموذجا نادرا للفيلسوف الذى يوحى للعصور اللاحقة بأفكار جديدة ، ويستطيع أن يخاطبها بلغتها الخاصة • وهذه القدرة وحدها كافية لكى تجعل لهيجل مكانة رفيعة فى عصرنا الحاضر ، مهما ثقلت موازينه حين يوضع فكره فى ميزان النقد •

●

ان كل فلسفة كبرى تقبل بطبيعتها ألوانا شتى من التفسيرات ، بل ربما كان فى وسع المرء أن يتخذ من تباين التفسيرات معيارا يقيس به المكانة الحقيقية لفكر الفيلسوف • وبهذا المقياس يظهر هيجل فى صورة مارد فكرى لا نظير له • ذلك لأن فلسفته قد أوحت للشراح بأشد التفسيرات تقدمية ورجعية فى آن واحد • **فهو فى نظر البعض فيلسوف تشع من تعاليمه روح الثورة ، وفى نظر البعض الآخر داعية متحمس الى الروح المحافظة • وتارة تتبنى تعاليمه أشد الاتجاهات الفكرية يسارية ، وتارة أخرى يرحب بها اليمين ويرى فيها أفضل وسيلة لمحاربة تطرف اليسار • وهى فلسفة مثالية — بمعنى خاص لهذه الكلمة — ومع ذلك فقد انبثق منها أشهر المذاهب المادية فى العصر الحديث • وهى فى نظر البعض فلسفة متفائلة الى حد تبرير كل وضع قائم ، وفى نظر البعض الآخر فلسفة مأساوية يحركها احساس الانسان بتمزق وعيه وشقائه** • بل ان صورة الفيلسوف ذاته تتباين ، من ذلك الاستاذ الجامعى المهادن الذى أصبح فى الطور الأخير من حياته «دكتاتورا فلسفيا» فى بلاده ، ومعبرا عن مصالح النظام القائم ، الى فيلسوف الثورة والتغير والنفى والرفض •

لقد كان هيجل فيلسوفا محترفا ، دون أدنى شك ، بل انه ربما كان خير ممثل للفلسفة كمهنة مستقلة قائمة بذاتها ، أو أن شئت فقل انه كان تجسيدا حيا للفلسفة من حيث هى عمل يشغل به الانسان حياته كاملة • ولم يكن هيجل يخجل من أن يوصف بأنه فيلسوف محترف ، اذ أن الفلسفة عنده « حرفة » لها قواعدها ولغتها وأصولها ، وتقتضى مرانا وتدريبا عقليا خاصا • ولقد كان هيجل فى ذلك على النقيض من خصميه المعاصرين له ، كيركجورد وشوبنهور ، اللذان أراد كل منهما أن «يعيش» فلسفته ، وأن يقضى على كل ازدواج بين شخصيته من حيث هو انسان ، وشخصيته من حيث هو فيلسوف • ولعل خير ما يمكن التعبير به عن موقفهما من طريقة هيجل فى التفلسف هو أن نستعير لفظا من هيجل ذاته — أعنى لفظ « الاغتراب » • فالفيلسوف المحترف انسان مغترب ، لأنه يحيا بوصفه صاحب مهنة معينة — أعنى « أستاذا » فى حالة هيجل — ويحيا من ناحية أخرى ، بوصفه فيلسوفا • وهو فى حياته كفيلسوف يمارس فكرا لا صلة له بحياته اليومية أو بمهنته بوصفه موظفا عاما فى الدولة •

ومع ذلك فان هذا الذى يعد اغترابا قد يكون ، من وجهة نظر معينة ، مصدر اثراء لفكر الفيلسوف ذلك لأن عمله فى الدولة يمكن أن يعنى اندماجه فى الحياة العامة بوصفه مواطنا ، بحيث تثرى تجربته الفلسفية بممارسته للشئون العملية ، على حين أن ذلك الذى يحيا فلسفته (ويظن أنه يقضى على الاغتراب فى ذاته) قد تكون حياته خاوية هزيلة لأنها لا تخرج عن حدود تفكيره الفلسفى • والحق أننا لو ألقينا نظرة الى طبيعة عصرنا الحاضر ، لتبين لنا أن وجهة نظر هيجل هى الأقرب الى الصواب : اذ أن كثيرا من أنواع النشاط الروحى تتحول الى « **حرف** » لها أصولها وقواعدها الخاصة ، بحيث أصبحنا نجد شعراء



وأدباء وفنانين محترفين ، وكاد أن يختفى من حياتنا ذلك النمط من الهواة أو من أصحاب الأمزجة الأدبية أو الشاعرية ، الذين يمارسون التفلسف ــ أو غيره من ضروب النشاط الروحى ــ دون أن يعترفوا به مهنة ذات قواعد وأصول تقتضى تدريبا ومرانا شاقا ٠

على أن الأمر الذى يدعو الى العجب حقا هو أن هذه الفلسفة ، التى ظهرت أصلا بوصفها مهنة احترافية ، على نحو يوحى بأنها تدعو الى تثبيت الفكر وتجميده ، كانت فى واقع الأمر أبعد الفلسفات عن التحجر فى اشكال أو قوالب ثابتة٠ ذلك لأن الفلسفة عند هيجل هى أعلى صور وعى الروح بذاتها ، وهى أرفع مراحل تجلى هذه الروح ٠٠ وماهية الروح لاتعدو أن تكون فعلها ونشاطها٠ وعلى ذلك فان الصورة الحقة للفلسفة هى ذلك الفعل والنشاط الفكرى الذى لا ينقطع ، والذى يمارس على كل حصيلة استمدها الذهن البشرى من أى ميدان من ميادين نشاطه ٠ وبعبارة أخرى فان فلسفة هذا « الأستاذ » الذى طالما سخر خصومه من لقبه هذا ، هى أبعد ماتكون عن التعاليم الثابتة التى يلقيها «الأساتذة» فى عقول تلاميذهم ، **وهى فاعلية فكرية لاتنقطع ، وحركة ذاتية للعقل البشرى ، لا تتجمد ولا تتحجر فى أى مذهب أحادى الجانب ٠**

●

هذا الطابع الدينامى لمذهب هيجل هو الذى يتيح له أن يعلو على كل الصور الشائعة للمذاهب الفلسفية ، بل أن يخرج من اطار كثير من التفسيرات التى قدمت له ، والتى لقيت فى وقت ما رواجا عظيما ٠

ان المألوف فى المذاهب الفلسفية ــ وخاصة ما كان منها واسع النطاق ، ينتظم عددا كبيرا من مجالات الفكر والواقع ــ أن تكون مشيدة عن طريق الاستنباط ٠ وعلى هذا النحو شيد «كانت» مذهبه ووضع اسبينوزا فلسفته المستخلصة بمنهج هندسى استنباطى دقيق ٠ ولكن أوضح نماذج التفكير الاستنباطى فى الفلسفة كان مذهب ديكارت الذى يبدأ بحقائق بسيطة ، ويقيم بناء فلسفيا كاملا على أساس انتقال الوضوح والبداهة من المقدمات الى النتائج بفضل احكام عملية الاستنباط٠ مثل هذه المذاهب الاستنباطية تسير ــ بطبيعتها ــ فى طريق يزداد تجريدا على الدوام ، بحيث تكون كل لحظة لاحقة فيها أبعد عن الطابع العينى من اللحظة السابقة ٠

على أن مذهب هيجل ــ بالرغم من أنه ، باعتراف الجميع ، اشمل المذاهب الفلسفية كلها ، وأشدها طموحا فى استيعاب كل ظواهر الروح بحيث لا يخرج عنه شىء منها ، حتى أشدها تناثرا ــ لم يكن مبنيا على استنباط يتزايد تجريده ، ولم يكن الاحكام المنطقى هو وسيلة الانتقال من حلقاته المختلفة ، بل أنه قد شيد بطريقة تركيبية تتضمن فيها اللحظة اللاحقة « أكثر » مما تتضمنه اللحظة السابقة ، وتكون أقل تجريدا وأقرب الى العينية منها٠ ان المذهب ينمو عضويا ، ويتوسع تدريجيا ولا يترتب الجديد فيه ، بطريقة تحليلية ، على القديم ، ولا يكون مجرد استخلاص لما كان موجودا فيه بالقوة ، بل ان القديم يكون مادة يبنى عليها الجديد بطريقة تركيبية خلاقة ٠ وهكذا يبدأ المذهب من المجرد ، الذى كان هيجل يعده هزيلا خاليا من المضمون ، الى العينى ، الذى كان فى نظره ثريا زاخرا بالتعقيد والتنوع ٠ وبهذا المعنى يمكن أن يقال ، على نحو مؤكد ، أن هيجل لم يحاول أن يستنبط العالم او يقدم له تفسيرا منطقيا ، وانما أراد أن يضم كل ما هو موجود ، وكل ما هو معطى ، فى اطار معقول واحد ٠ **وعلى هذا النحو تعد فلسفته واقعية ومثالية فى آن معا : فهى واقعية لأنها تضم لحظات الواقع كلها وتجعل كلا منها حقيقة فلسفية فى لحظة حدوثها ، وهى مثالية لأن الاطار الذى تضع فيه الواقع بأسره اطار عقلى فى أساسه ٠**

ان صفة الشمول هى مصدر قوة الفكر الهيجلى ومظهر ضعفه فى الآن نفسه ٠

فلقد كان يتملك هيجل شعور طاغ بأن عصره يمثل ــ فى جميع الميادين ــ قمة الأحداث التاريخية التى سبقته ، ويمثل أكمل صور تحققها فى الوقت ذاته ٠ ومن هنا أحس بالرغبة فى تقديم « كشف حساب » للحضارة ، على حد تعبير « **توفيفر** » ، وايجاد مركب يؤلف بين كل عناصرها ٠ وكان الهدف الرئيسى لفلسفته هو تحقيق الوحدة بين الفكر والواقع ، وبين الشكل والمضمون ، على نحو يضمن الجمع بين هذه الأطراف وتجاوزها فى مركب أعلى ٠ **ففلسفة هيجل كانت ــ فى نظره ــ مركبا يضم كل ما سبقها ، لا فى ميدان الفلسفة فحسب ، بل فى كل ميادين نشاط الروح الانسانية** ، ولم يكن هيجل يسعى الى تحقيق هذا الضم بطريقة تلفيقية ، أو عن طريق الجمع بين عناصر متنافرة فيما بينها ، بل كان هدفه هو أن يؤلف منها مركبا عضويا متماسكا ، وكان يرى فى ذلك لب النزوع الفلسفى الحقيقى وجوهره ٠ ولقد كان يتملكه شعور واضح بأن فلسفته وصلت



الى العمق الباطن للأشياء ، وقدمت تفسيرا للواقع فى كليته ، وبجميع جوانبه ، وهو شعور يستعبد تماما روح الشك واللاأدرية كما سادت فى القرن الثامن عشر ، وكما ظلت آثارها واضحة فى أول مذهب فلسفى ألمانى كبير ، وأعنى به مذهب كانت ٠

لقد كان للمذهب الفلسفى عند هيجل بناء مذهل من حيث شموله واحكام الانتقال من كل خطوة الى الخطوة التالية فيه ٠ فمن الروح كما هى فى ذاتها ، وفى تجردها ، أى من المنطق ، ينتقل البحث الى الروح كما تصبح موضوعية فى فلسفة الطبيعة ، ثم الى الروح كما تعود الى ذاتها فى فلسفة الروح ٠ وفى داخل كل مظهر من هذه المظاهر يتحرك الفكر على نفس النحو المحكم ٠ ولو أخذنا فلسفة الروح وحدها كمثال لوجدناها تبدأ بالأنثروبولوجيا (بالمعنى القديم لهذا اللفظ ، قبل أن يصبح دالا على علم اجتماعى متخصص) ، وهى دراسة الانسان على نحو لا يخلو من التأثر بالطبيعة ، كما هى الحال فى علم النفس ، ثم تنتقل الى دراسة الظواهر الاجتماعية بوصفها درجة أعلى من درجات تجلى الروح ، بالقياس الى الظواهر النفسية الفردية ، فتبدأ بالقانون الذى هو فى أساسه علاقة خارجية للانسان بمجتمعه ، طابعها سلبى فى الأساس ، وتنتقل الى الأخلاق التى هى الارادة الباطنة حين تحفزنا على اطاعة قوانين المجتمع ، والتى تتجلى أولا فى حياة الأسرة ، ثم المجتمع المدنى ، ثم الدولة ، وهى أعلى مظاهر الروح الموضوعية ٠ وينتقل الفكر بعد ذلك الى الروح المطلقة ، وتتمثل أولا فى الفن ، ثم الدين ، وأخيرا الفلسفة ٠

فى كل مرحلة من هذه المراحل يكتب هيجل كتابة تفصيلية متعمقة تستحق أن تعامل على أن لها قيمتها الذاتية الكامنة ، بغض النظر عن قيمتها داخل المذهب المتكامل ٠ وفى كل مايكتبه هيجل يتخذ تفكيره طابعا موسوعيا ينم عن قدرة مذهلة على الاطلاع والاستيعاب والاحاطة الشاملة ٠ **ولكن هذه الاحاطة الشاملة هى بعينها ـ فى نظر الكثيرين ـ موطن الضعف عند هيجل** ٠ فهل يستطيع عقل واحد ، مهما بلغ تعمقه ، أن يحيط بكل ما أنتجته الروح البشرية ، أو حتى أن يدرك اتجاه هذه النواتج وحركتها وعلاقاتها وروابطها ؟ ألا يؤدى شمول المذهب نفسه الى الحكم عليه بالجمود والموت ؟ ان « المذهب » حين يحاول أن يدرج فى داخله كل مظاهر فاعلية الروح ، من منطق وعلم طبيعى وأخلاق وتاريخ وسياسة وفن ودين وفلسفة ، يحكم على هذه المظاهر ذاتها بالجمود لأنه يفسرها جميعا من خلال وضعها الحاضر ، كما لو كان ذلك الحاضر وضعا نهائيا لا يتسع لأى جديد ٠ **ولكن اذا كان الحاضر ذاته مجرد مرحلة فى حركة لا نهائية ، ألا يؤدى ذلك الى زعزعة أركان المذهب ، لا لأنه يجمد الحاضر فحسب ، بل أيضا لأنه يفسر الماضى من منظور الحاضر بوصفه غايته وهدف تطوره ، مع أن هذا المنظور بدوره متحرك ، وسرعان ما يتجاوزه ويطغى عليه تيار التطورات اللاحقة ؟**

لقد أدت هذه الصعوبة ببعض شراح هيجل الى أن يحكموا على فلسفته كما لو كانت **بناء هائلا أروع ما فيه هو ذلك التناسق الذى تكشف عنه حركته المعمارية ، أما المضمون الفكرى ذاته فقد أضفوا عليه قيمة نسبية لا تعادل أبدا قيمة البناء**

المحكم • ففى رأيهم أن أعظم ما قدمه هيجل ليس معالجته المنفصلة لكل موضوع من الموضوعات التى يضمها « المذهب » على حدة ـ برغم ما تتسم به هذه المعالجة من عمق ـ وانما هو **ذلك التماسك والترابط ، وتلك الدراما الحية المتطورة ، التى عرض هيجل فصولها المتتابعة فى المذهب ككل** • وخلاصة القول ان تناسق الحركة أعظم ، فى نظر البعض ، من العناصر الثابتة التى تتحقق هذه الحركة فيما بينها •

ولكن ربما كان التعبير الأدق عن هذه المشكلة هو ذلك التضاد المعروف الذى وضعه تلاميذ هيجل ، بعد وفاته مباشرة ، بين « المذهب » و «المنهج» • فعلى حين أن كل مافى المذهب يوحى بأن البناء مكتمل لا يتسع للجديد ، وبأن الدائرة قد أغلقت باحكام فى نهاية الرحلة الممتعة التى يقودنا فيها هيجل من الروح المجردة الى الروح المطلقة ، مارا بالروح الموضوعية ، فان المنهج نفسه ، أعنى « الديالكتيك » الهيجلى المشهور ، يوحى بحركة دائمة وصيرورة مستمرة لا يقف فى وجهها شيء• **ففكر هيجل يتسم بتوتر حاد بين الحركة الدينامية متمثلة فى الديالكتيك ، فى المسار الذى لايتوقف لكل ما هو موجود ، فى الصيرورة التى يحمل بمقتضاها كل شيء نقيضه فى داخله ، فى السلب الذى يكمن فى قلب كل ايجاب ، فى الآخرية التى ينبغى الاحالة اليها من أجل فهم أية ظاهرة نتصور أنها منعزلة متفردة ـ وبين الاحساس بالاكتمال ، الذى يسرى فى المذهب من بدايته الى نهايته** •

ان المذهب لا يمكن أن يوضع الا «**من أعلى**»• فالعقل الذى يضع المذهب لا بد أن يكون عقلا أدرك حركة الكل ، وتأملها فى شمولها ، واستبانت له الخيوط الجامعة بين مظاهر الروح جميعا ، من أبسط تجلياتها حتى أشدها تعقيدا• **هذا العقل الذى يضع المذهب ، يضع ذاته خارج المذهب ، أعنى خارج حركته الديالكتيكية، وخارج التناقض والسلب الذى يسرى على كل موجود** • انه عقل أحاط بالكل وأدرك الاطار الذى تندرج فيه كل عناصر ذلك الكل ، والنقطة المركزية التى تتلاقى عندها كل خيوطه ، والتى لا يفسر تطورها كله الا من خلالها • **ولولا هذه القدرة الشامخة لما أمكن أن يتسم المذهب بالاكتمال والتناسق ، ولما امكن ان يسرى ذلك النبض المنتظم ـ أعنى ايقاع الحركة الديالكتيكية ـ فى كل التخطيطات العامة للمذهب ، بل فى كل فروعه وفروع فروعه** • كل ذلك يعطينا احساسا بالاكتمال، وبأن الصورة العامة قد اتضحت وانتهى الامر ، وبأن العقل المفكر قد تكشف له كل شيء ، لأنه يقف عند «**نهاية الطريق**» ، وعند القمة العليا التى يتوقف عندها كل مسار •

هذا التوتر بين الاحساس بالحركة الدائمة ، والنقص المستمر الذى يحتاج الى تعويض وتجاوز «ورفع» ، وبين الاحساس بالاكتمال والانتهاء ، هو صفة من أبرز صفات الفلسفة الهيجلية • **انه التوتر بين فلسفة تنظر الى الامور فى نموها وتقدمها الى مراحل أعلى وأعقد ، وفلسفة تتأمل الظواهر بنظرة راجعة ، بعد أن تكون قد كشفت حقيقتها وغايتها** • وسيظل من الامور التى تثير جدلا لا نهاية له بين قراء هيجل وشراحه ، البحث فيما اذا كان فى تفلسفه يتطلع الى الامام ، ليفتح الطريق أمام أحداث جسام توشك أن تقع ، أم ينظر الى الخلف ، ليفسر الماضى كله فى ضوء



حقيقة بدت له نهائية ، هى حقيقة الحاضر .

وبين طرفى هذا التوتر ، يتحدد موقف عصرنا من هيجل . فاذا تأملناه من وجهه الديناميكى المتحرك ، كانت روح هيجل لا تزال سارية فينا ، معبرة عن نزوع عصرنا الى التطور ، والى الثورة على كل وضع متجمد متحجر . واذا نظرنا اليه من وجهه المكتمل ، الذى يجمد المعرفة فى بؤرة ثابتة ، ويحقق الفكرة المطلقة فى عصره ، بدا فى نظرنا ـ على أحسن الفروض ـ فيلسوفا ميتافيزيقيا وسط مجموعة كبيرة من نظرائه الذين جعل كل منهم من عصره ، بل من عقله ، مركزا للكون . فمن بعد هيجل ظل التاريخ مستمرا ، وظلت المتناقضات قائمة ، بل لقد ازدادت حدة ، وتغيرت صورة العالم ، واتخذت نواتج الروح أشكالا مختلفة كل الاختلاف : فالفن السائد فى عصره أصبح فنا تاريخيا تجاوزه التطور بمراحل ، والنظرة السائدة الى الدين قد اختلفت ، أما الفلسفة فقد تعددت مذاهبها واتخذت وجهات جديدة غير متوقعة . كل شىء اذن ، حتى فى ميدان الروح ، ما زال نابضا بالحياة والحركة والتغير . **فاذا كان فى ذلك تكذيب «للمذهب» ، ففيه ولاشك دعم وتأكيد لصحة « المنهج »** .

فما هو اذن مصدر حيوية هذا **المنهج** ؟ وما الذى يجعله قادرا على تأكيد ذاته ، حتى من خلال التطورات التى يبدو أنها تنكره ؟ ان **الديالكتيك الهيجلى** هو ، قبل كل شىء ، طريقة فى التفكير ، وفى النظر الى الظواهر من خلال ارتباطها بعض ببعض . انه ـ باختصار شديد ـ **طريقة التفكير التى تلغى الحواجز بين الجزئيات المنفردة ، وتدرك أن فهم أية جزئية على حدة انما يكون من خلال علاقاتها المعقدة بالجزئيات الاخرى ، وبالكل الذى تندرج فيه** . على أن هذه النظرة قد تتخذ طابعا سكونيا ، كما هى الحال مثلا فى منهج «الجشطلت» المشهور فى علم النفس . أما عند هيجل فان أساسها هو فكرة الحركة والدينامية والتطور . فالعلاقات التى تفهم من خلالها كل ظاهرة جزئية ، ليست فقط علاقاتها بالظواهر الاخرى التى تتزامن معها ، وانما علاقاتها بالمجرى الكامل الذى تطورت فيه حتى وصلت الى طابعها الراهن .

هذا المنهج يشيع وصفه بأنه منهج ثلاثى الايقاع : أى أنه ينتقل من **الوضع** Thesis الى **الوضع المضاد** Antithesis ومنه الى **الوضع المركب** Synthesis . **وفى اعتقادى** أن هذا المقال ، اذا لم يكن يتسع لشرح مفصل لمعالم هذا المنهج ـ وهو على أية حال أمر لم يعد مجهولا فى بلادنا بعد ما بذله الباحثون فى الآونة الاخيرة من جهود ـ فلا أقل من أن يقدم «**تحذيرات**» تعصم القارىء من الوقوع فى خطأ سوء الفهم وسوء التطبيق فى هذا المجال الذى أصبح الكلام فيه على ألسن الجميع ، وازدادت الاذهان بالتالى تعرضا للأخطاء التى قد يؤدى بعضها الى تشويه فى الفكر النظرى وانحراف فى التطبيق العملى .

ولنبدأ بالطرف الثالث فى الحركة الديالكتيكية ، وهو **المركب** . فكثيرا مايشيع فهم المركب بأنه حصيلة الوضع الأصلى والوضع المضاد ، أو بأنه متضمن فيهما من قبل . **ولكن الواقع أن هيجل كان يعنى به المركب بمعناه الاشتقاقى الأصيل ، أى من حيث هو حقيقة جديدة خلاقة لم تكن موجودة فى الطرفين**

السابقين · بل ان هذين الطرفين لا يفهمان ، فى الواقع ، الا من خلال علاقتهما بالمركب ، واذا كان هو ، بمعنى معين ، ناتجا عنهما ، فانهما ـ بمعنى أعمق ـ ناتجان عنه· أى أن معنى أية لحظة معينة، فى مجال التاريخ مثلا، يتحدد على أساس اللحظات المقبلة ، ولا يمكن أن تعنى اللحظة فى ذاتها شيئا · ومن المؤكد أن هذه النظرة الديالكتيكية نتلائم الى أبعد حد مع عصرنا الحاضر فى ديناميته وسعيه الى فهم حاضره ، والسلوك فيه ، على أساس مايتوقع أن يحققه فى المستقبل من غايات·

ولكن المشكلة الأهم هى التى تتمثل فى الطرفين الأولين ، أعنى **الوضع وضده** · ذلك لأن مجرد تصورهما على أنهما **طرفان** قد يؤدى الى تشويه المعنى الحقيقى للديالكتيك كما كان يعنيه هيجل · فالضد ، أو النقيض ، ليس طرفا قائما بذاته ، وانما هو يكمن فى قلب الوضع الأصلى ، ويضفى عليه معناه ، ويعين على ايضاح معالمه · والعلاقة بين الوضع ونقيضه هى التى تتمثل فيها دلالة فكرة « **السلب** » ، وفكرة « **التوسط** » الهيجلية · وعلى الرغم من الطابع التجريدى الذى عبر به هيجل عن موقفه فى هذا الصدد ، فان من السهل أن نجد ، فى حياتنا العينية، ألوف الأمثلة التى تمثل تجسيدا لتفكير هيجل النظرى فى هذا المجال ·

ان قوة تأثير الديالكتيك الهيجلى انما تكمن فى تأكيده لطابع الصراع الذى يسود كل أرجاء الوجود ، ابتداء من أشد مظاهر العقل تجريدا ، فى المنطق ، حتى أكثرها عينية ، فى الفلسفة · هذا الصراع يتمثل فى حياتنا اليومية بلا انقطاع: نلمسه فى وعينا بذاتنا ، اذ أن هذا الوعى يتضمن مفارقة معروفة ، هى أن المرء لايعى ذاته الا عندما يصبح فى لحظة مغايرة لتلك التى يريد أن يعيها· وهو يتمثل فى علاقة وعيى بوعى الآخرين : فأنا لا اعرف نفسى الا من خلال الاخرين ، أى حين أخرج عن ذاتى · ولو قطعت علاقاتى بأسرها ، وانطويت على نفسى انطواء تاما ، متوهما أننى أهتدى الى ذاتى فى هذه الحالة على نحو أفضل، فسوف أجد أن ذاتى هذه قد أفلتت منى ، وأنها لم تعد شيئا · أى أن من ماهية الوعى أن يهتدى الى حقيقته الداخلية بفقدان ذاته فى علاقات خارجية · ولا بد أن يتمايز الوعى فى أشكال متعددة ، متقابلة ومتعارضة ، وأن يعيش صراعاتها وتناقضاتها ، ويعمل على قهر هذا التناقض ، وهذا يعنى أن الوعى توحيد وتنظيم لعناصر متعارضة بطبيعتها · فليس فيه شىء مباشر ، بل ان كل ما فيه يتم عن طريق «التوسط» ، أعنى توسط النقيض الذى يعيننا على فهم الموقف الأصلى · وكلما توسعت فى تنمية متناقضات عناصر هذا الوعى ، ازددت فهما لها وقدرة على تجاوزها · **وما حياة الروح سوى عملية مستمرة تقوم فيها بشطر ذاتها الى قوى متضادة، وتعمل على قهر هذا التضاد . هذه القوى التى يحدث فيها هذا الانشطار أو التمايز ، هى تعبير عن قوة السلب أو النفى فى الحياة ·**

ولقد كان من أهم أسباب الحيوية المتجددة لفلسفة هيجل ، أنها طبقت **قانون الصراع هذا** على كل مستويات الروح · ففى **المنطق** تعد كل مقولة منطقية تأليفا عضويا من عناصر متعارضة ومتكاملة فى آن معا ، وتكون المفاهيم الاساسية نسقا واحدا ، بحيث تترابط أشد الافكار اختلافا ، وتأتلف تحت مفهوم «الفكرة الشاملة»



أو الفكر الكلى للعالم · وفى « **ظاهريات الروح** » يبدأ الفكر من الذات ، وينتقل تدريجا ، بالتوسع فى هذه الذات ، حتى يصل الى الروح المطلقة ، مرددا ، على جميع المستويات ، مفارقة الوعى الاساسية ، التى لا تدرك فيها الذات نفسها الا من خلال التوسط ، وبالخروج عن ذاتها · وفى **الحياة الاخلاقية** ، لا يكون للفضيلة كيان الا من خلال صراعها مع الرذيلة وتغلبها عليها (ففى عالم الملائكة لا توجد فضيلة ، مادام الصراع ضد الشر مستحيلا) · **وعلى كل المستويات لاتتحقق الذات الا بقدر ما تتصارع فى داخلها المتناقضات ، وبقدر ما تبذل من جهد فى سبيل قهر هذه المتناقضات ·**

على أن عصرنا ، الذى لم يتأثر بهيجل فى شىء قدر تأثره بفكرته عن السلب وصراع المتناقضات وقهرها ، كثيرا ما كان يسىء فهم موقف هيجل من **فكرة التناقض** ، ويتصوره فيلسوفا تخلص نهائيا من مبدأ التناقض · ولا جدال فى أن للأجيال التى أعقبت هيجل بعض العذر فى اساءة فهمه · ذلك لأن من الصعب أن يكون لفكرة التناقض فى مجال المنطق نفس المعنى فى مجال الاخلاق أو الحياة الاجتماعية · وفى وسع المرء ، بقدر من التفكير التحليلى ، أن **يستخلص معانى متعددة للفظ التناقض ، أكتفى هنا بذكر أهمها :**

١ ـ **التناقض بمعنى التضاد** ، حين يؤكد هيجل أن وجود أى شىء ينطوى على ضده ، أو على عنصر سالب كامن فيه ·

٢ ـ **التناقض بمعنى الصراع** ، وهو معنى درامى ينطبق على مجالات الاخلاق والسياسة والمجتمع ، ولكن من الصعب تصوره منطبقا على مجال المنطق ، الا اذا فسر اللفظ تفسيرا مجازيا·

٣ ـ **التناقض بمعنى المغايرة** ، أو الانتساب الى الآخر ، وذلك حين يؤكد هيجل أن من ماهية كل شىء أن يكون منسوبا الى شىء آخر أو أن يتحول الى الآخر أو يفهم من خلاله ، أى أن يخرج عن وجوده المكتفى بذاته ·

هذه المعانى كثيرا ما تختلط فى أذهان المعاصرين حين يقتبسون منهج هيجل الديالكتيكى ، ويمضون فى تطبيقه الى حد يوحى بأن هيجل كان من أنصار الفوضى والجمع بين المتناقضات كيفما اتفق ، **ناسين أن هيجل كان ، قبل كل شىء ، فيلسوفا عقليا** ، **وأن العقل حين يصبح القوة** المحركة لمذهب فلسفى ، **لن يقبل أن يكون القانون السائد فى الكون هو التلاعب العشوائى بالمتناقضات ·**

والحق أننا لو قارنا وجهة نظر هيجل فى التناقض ، بوجهة النظر التقليدية ، لوجدناه ـ من زاوية معينة ـ أشد نفورا من التناقض من كل من سبقوه · ألم يكن احساس هيجل بالتناقض ، حين جعله صراعا داخليا يحرك كل نمو وتطور ، ويدفع الروح بكل مظاهرها الى الأمام ، أقوى من احساس أولئك الذين جعلوه «علاقة خارجية» بين أشياء يظل كل منها محتفظا بهويته ؟ ان العلاقة بين منطق أرسطو ومنطق هيجل كثيرا ما تصور كما لو كان الاول يهدف الى استبعاد التناقض والثانى يهدف الى استبقائه · **ولكن الواقع أننا لا نستطيع أن نتصور شعورا بالتناقض أقوى من ذلك الذى يتمثل فى فيلسوف يجعل من الرغبة فى قهر التناقض وتجاوزه قوة تحرك الروح وتدفعها الى العلو على ذاتها دواما** · ولو كان هيجل ، كما يصوره الكثيرون ، يهدف الى استبقاء

التناقض ، لما تحدث عن «**الارتفاع**» الى مستوى أعلى ، وعن تجاوز التناقض ورفعه بعد الجمع بين أطرافه في مركب أشمل وفي وحدة أعمق . اننا نستطيع أن نتصور فلسفة تؤكد التناقض وتحتفظ به ، أما تلك التي تجعل منه قوة دينامية تدفع الروح على الدوام الى تجاوزه ، فهي فلسفة تبلغ فيها الرغبة في استبعاد التناقض حدا يفوق ما كانت عليه في أية فلسفة سابقة تجعل منه علاقة خارجية شكلية سكونية عاجزة عن تحريك أى شيء .

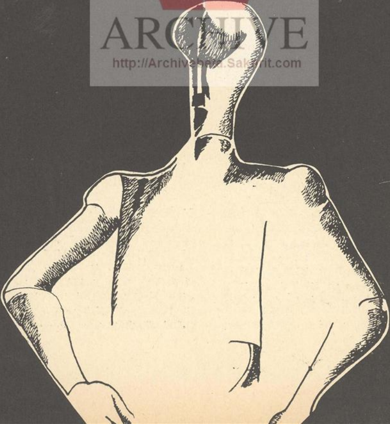
وأخيرا ، فان أكبر المحاذير التي ينبغي أن يتجنبها عصرنا الحاضر ، حين يستخدم المنهج الديالكتيكي ، هو أن يعامل الديالكتيك على أنه قانون ، أو مجموعة من القوانين ، ويعمل على تطبيق هذه القوانين آليا . صحيح أننا نستطيع أن نستخلص من فكر هيجل مبادىء ديالكتيكية، مثل « **نفي النفى** » ، أو « **وحدة المتناقضات** » أو « **تحول الكم الى كيف** » . **ولكن الديالكتيك هو قبل كل شيء أسلوب ومنهج في التفكير وفي التطبيق** . ان القانون يمثل نهاية المسار في كل بحث ، أما الاسلوب والمنهج فهو قوته الدافعة المحركة . **وتحويل الديالكتيك الى مجموعة من القوانين ـ مهما كانت مشروعيتها ـ هو خروج على الروح الحقيقية التي تستوحيها فكرة الديالكتيك، وتجميد له في قوالب ثابتة** . وبالفعل تتمثل في عصرنا الحاضر ، بوضوح تام ، محاولات متناقضة يبذلها بعض الدجماطيقيين لتطبيق الديالكتيك كما لو كان قانونا ثابتا ، فيبحثون في كل موقف عن «نفى النفى» أو عن الكم الذى سيتحول الى كيف ، الخ .. وينسى هؤلاء أن **الديالكتيك قبل كل شيء منهج يعلمنا المرونة الفكرية والعملية اذ يكشف لنا عن التعقد الهائل للواقع ، وينهانا عن رده الى صيغ مبسطة وقوالب جامدة** . هذا هو «**القانون**» الاول للديالكتيك (ان جازت تسميته بالقانون) ، وهو الذى تتضاءل الى جواره كل قوانين أخرى جزئية .

ولو استوعبنا روح الديالكتيك ، لا نصه الحرفي ، لأدركنا أننا لا نستطيع أن نجد في كل المواقف انتقالا ثلاثيا من وضع الى نقيضه الى وضع مركب ففي تاريخ عصرنا كثيرا ما يتم الانتقال من وضع الى وضع آخر أسبق عليه بكثير ـ كما في حالة الانقلابات الرجعية ، التي تتميز أساسا بأنها «**رجوع**» الى الوراء ، وليست مجرد **تضاد** مع ما كان موجودا من قبل . وكثيرا ما يكون المركب أكثر هزالا من أطرافه المتناقضة ، كما هي الحال في الصيغ التي استطاعت بها الانظمة الرأسمالية أن تحتفظ ببقائها منذ أزمة الثلاثينات حتى اليوم . وكثيرا ما تخف حدة التناقض دون الوصول الى مركب، كما يتضح من مقارنة العلاقة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي خلال ربع القرن الاخير . والأمثلة كثيرة لا حصر لها ، ولكن أهم ما يستخلص منها هو أن **روح الديالكتيك تتمثل في الشعور بالتعقد الشديد للواقع ، ولا تقدم الينا صيغا ثابتة نرد اليها تطور هذا الواقع ونحشره في قوالبها حشرا . ولو استطعنا أن نستخلص من الديالكتيك هذا الدرس البليغ ، وعرفنا كيف نطبقه على المواقف الجديدة التي لا يكف عصرنا الحاضر عن مواجهتنا بها ، لكنا بذلك نحتفظ بما هو حي بحق في تفكير هيجل.**

فؤاد زكريا

هذا الفيلسوف .. حياته هى كتاباته

جلال العشرى



من الفلاسفة من يفلسف حياته ويحيا فلسفته ، لما تحفل به هذه الحيـــاة من زلازل روحية عنيفة ، وتجارب نفسية حادة ، لا يملك الفيلسوف معها الا أن يعيشها ويحياها ويتحد بها ، ويتخذها نقطة انطلاق فى فلسفته بخاصة وفى تفكيره بوجه عـــام •

والحق أن فلسفة « الواحد » من هؤلاء لا يمكن أن تنفصل عن حياته ، بل لايمكن النظر الى حياته نفسها بمعزل عن هذه الفلسفة ! وكيف يمكن غير ذلك ، وصاحبهـا ليس فيلسوفا يتخذ من الفلسفة صناعة له ، أو عالما يعكف على منهجه العلمى ، أو لاهوتيا كل همه أن يشتغل باللاهوت ؟

ومن هنا كان فيلسوف الحيـــاة هو ذلك الانســـان الذى نراه دائما مشـــتعل الوجدان ، متوهج العاطفة ، تشيع فى نفسه سورة القلق وتضطرم فى باطنه جـذوة الألم ، يجتـذبه العالم من ناحية ، وتؤرقه الرغبة فى مجاوزة هـذا العالم من ناحية أخرى ، فلا يملك ازاء هذا كله ، الا أن يلقى بنفسه فى أتون التجربة ، آملا من وراء ذلك أن يصل الى « الحقيقة » •• حقيقة نفسه ، وحقيقة الآخرين ، وحقيقة العالم من حـوله •

واذا كانت تلك هى الركيزة المحورية التى ارتكزت عليها « فلسفة الوجود » ، وهى الفلسفة التى تنصرف عن « المجرد » الى « المشخص » ، وتتحول عن « الماهية » الى « الوجود » وتتعلق بالانسان من حيث هو موجود فردى ؛ واذا كان الوجوديون فى العصر الحديث من أمثال كيركجارد ، ونيتشه ، وجبريل مارسيل ، وجان بول سارتر ، قد هاجموا « فلسفة الماهية » باعتبارها فلسفة عقلية خالصـــة ، تغفل عن مشـكلة الوجود ، وتجعل الانسان أسيرا لمجموعة من التركيبات الذهنية المجردة ؛ فان جذور هذا الاتجاه ترتد الى الزمن القديم ، عندما احتلت مشكلة الانسان المكانة الأولى فى تفكير الفلاسفة فخاض فيها سقراط فى العصر القديم ، وعاناها أوغسطين فى العصر الوسيط ، وعنى بها عناية بالغة كل من بسكال ومين دى بيران فى العصر الحديث •

ولكن هل معنى هذا أن « فلسفة الوجود » كفيلة بالقضاء على « فلسفة الماهية » • وأن فلاسفة الحياة أهم بكثير من فلاسفة الفكر ؟ هل معنى هذا أن « فيلسوف المذهب » من أمثال أفلاطون واسبينوزا وكانط وهيجل ، رجل حرفته التأمل ، وبضاعته الكلام ، وأنه على حد تعبير كيركجارد أشبه بمن يبتنى لنفسه قصرا ، ولكنه يسكن الى جواره كوخا حقيرا ؟

وهل معنى أن يصبح كيركجارد زعيما للفلسفة الوجودية ، وألد أعداء الفلسفة الهيجلية ، أن نضـــع باقة من الزهور على قبر هيجل فى ذكرى مرور مائتى عام على مولده ، لكى نجرى مسرعين الى كتب كيركجارد وكتب غيره من الثوار ؟

كلا بطبيعة الحال ؛ فان كيركجارد نفسه لم يبدأ الا من حيث انتهى هيجل ؛ وفضلا عما يتردد فى فلسفة هذا الفيلسوف من أصداء العصر الذى عاش فيه ، وفضلا عن الاطار الحضارى الذى صدر عنه والذى شكل موقفه من التاريخ خصوصـا ومن الحضارة بوجه عام ، وفضلا عما فى فلسفته من جدة وعمق وأصالة ستظل البشرية تستبقيها ضمن تراثها الانسانى الخالد • فضلا عن هذا كله ، فان الانسان المعاصر لايسعه ان هو أراد أن يكتسب شيئا من المنظور التاريخى عن الماركسية والوجودية ،



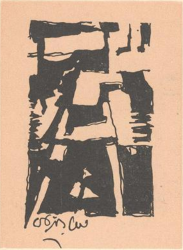
وعن البراجماتية والفلسفة التحليلية ، وعن الأرثوذكسية الجديدة وما يسمى بالنزعة النقدية الجديدة ، لا يسعه ان أراد أن يكتسب شيئا من ذلك ، الا أن يأخذ فى اعتباره تأثير هيجل باعتباره مركز اشعاع حقيقى لهذه المذاهب والاتجاهات ٠

واذا كان المنهج الجدلى الهيجلى قد وجد طريقه فى عالمنا المعاصر ، وكان « أكثر من نصف سكان العالم » يؤمنون بهذا المنهج ؛ فضلا عما يشيع فى المؤلفات المعاصرة من كلام عن وحدة الأضداد ، وحتمية التاريخ ، وضرورة التطور الاجتماعى ، والتناقض بين مصالح العمال وأصحاب رؤوس الأموال ، والصراع بين الطبقات ، وبين النظامين الرأسمالى والاشتراكى ؛ فما أجدرنا ، ان أردنا أن نعيش هذه المفاهيم التى يصطرع بها عالمنا المعاصر ، أن نعود الى ينبوعها الأصيل ؛ الى مصادرها الأولى ، حيث هيجل ، وكتابات هيجل ٠

الفيلسوف فى تيار عصره

لم يولد هيجل فى جو عاصف ، ولم يعش حياة حافلة بالأحداث ، الا أن تكون مؤلفاته هى الأحداث المعلمة فى حياته ، وأن تكون هذه المؤلفات صدى وتعبيرا عن روح عصره ، وكان « الدهاء التاريخى » الذى تحدث عنه هيجل هو الذى شاء أن يفمع هذا العقل الكبير والعظيم معا فى فترة من أشد فترات التاريخ الحديث حرجا وثراء فى وقت واحد ، فقد تقاسم القرنان الثامن عشر والتاسع عشر حياته مناصفة (١٧٧٠ — ١٨٣١) بحيث عاش فيلسوفنا فى مرحلة الانتقال التى شهدها هذان القرنان ، وعانى كل ما تعانيه فترات الانتقال من دراما التغيير السياسى والاجتماعى والحضارى ٠

فهو يشهد اندلاع الثورة الفرنسية ، وما ترتب على قيام هذه الثورة من المناداة بتحرير الانسان ، وبث قيم الحرية والاخاء والمساواة فى عصر خلا تماما من كل سابقة لهذه القيم النبيلة ٠ وهو يعيش فى مجتمع اقطاعى تسوده رجعية النبلاء الذين يستغلون الطبقة الوسطى أبشع الاستغلال ، فيعانى صراع النظم الاجتماعية وتطاحنها المرير الحاد ، النظام الاقطاعى من ناحية ، والنظام الورجوازى من ناحية أخرى ٠ وهو



يولد فى وقت يشهد أفول عصر التنوير بكل ما ينطوى عليه من ايمان بالعقل ، وتشبث بالقواعد الكلاسيكية الجامدة ، ويتفتح لبزوغ عصر الرومانتيكية بكل ما ينذر به من ايغال فى العاطفة واسراف فى الخيال .

وهو يشهد بعد هذا كله تحولات هائلة وأحداث معلمة تترك بصماتها واضحة على جبين هذا العصر ؛ يشهد العالم المشهور « وات » وهو يحقق استغلال البخار فى الصناعة ، ويقيم أول مصنع للنسيج فى العالم ؛ يشهد العالم الفرنسى « لافوازيه » وقد نجح فى تحليل الماء ، كما يشهد اختراع التلغراف البصرى ، واختراع آلة حلج الأقطان : واختراع العمود الكهربائى . ويشهد الى جوار هذا كله ، موت فردريك الثانى ، واعدام لويس السادس عشر ، واعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية ، وقيام الحروب النابليونية ، وقصف مدينة يينا بالمدافع ، ثم انتهاء حكم نابليون ، وقيام التحالف المقدس .

عناصر متضادة ، وتيارات متضاربة ، وتناقضات كثيرة تموج بها الحياة فى عصر هيجل ، وكان لزاما على فيلسوفنا الشاب أن ينصهر فى دوامه هذه المتناقضات منذ طفولته الباكرة ، وكان لزاما عليه كذلك أن يسبح فى تيار عصره ، يتأثر به بمقدار ما يؤثر فيه ، ومن التأثر والتأثير يولد الوعى ويمضى التطور .

فاذا كان العصر حافلا بكل هـــذه المتناقضـــات ، وكذلك الكون ، بل كذلك الانسان ، فما هى الرابطة التى تجمع بين كل هذه المتناقضات فى وحدة واحدة ؟

هذا هو السؤال المحورى الذى ظل يؤرق عقل فيلسوفنا طوال حياته ، وما كانت حياته كلها الا بحثا عن الاجابة الكافية عن هذا السؤال ، بحثا عن « نوع من هـــذه الرابطة من ناحية ، وكيفية الكشف عنها من ناحية أخرى » .

حيــاة بلا أحداث

ولو أننا حاولنا أن نتعرف على الأحـداث الناتئة فى حيــاة هذا الفيلسوف ، لما وجدنا غير النذر اليسير مما روته شقيقته ، وما رواه بعض رفاقه ، وما ذكره هو فى مذكراته التى كان قد بدأ يدونها وهو فى الرابعة عشرة من عمره ؛ من هذا كله نستطيع

أن نعرف عن هيجل أنه ولد فى ٢٧ أغسطس عام ١٧٧٠ بمدينة اشتوتجارت بألمانيا ، وأن اسمه بالكامل هو جورج فيلهيلم فريدريش هيجل .

أما أبوه جورج لودفيج هيجل فكان يعمل موظفا حكوميا ، وكان على جانب من اليسار يفوق ثقافته ، على العكس من أمه ماريا المجدلية التى كانت تتمتع بقدر أكبر من التعليم والثقافة ؛ وكان لها تأثير قوى على هيجل فى دراسته الأولى ؛ فهى التى أشرفت على دراسته عندما أرسله والده الى المدرسة الألمانية وهو فى الثالثة من عمره ، وهى التى زودته بقواعد اللغة الألمانية عندما ألحقه والده بالمدرسة اللاتينية وهو فى الخامسة من عمره ، وحتى عندما التحق بالمدرسة الثانوية وهو فى العاشرة وبقى فيها حتى الثامنة عشرة ، وتذكر شقيقته فى الرسالة التى بعثت بهـا الى أرملته بتاريخ ٧ يناير ١٨٣٢ ، أن هيجل كان يحصل على جائزة سنوية طوال مراحل دراسته بالمدرسة اللاتينية ، لأنه كان دائما من الطلبة الخمس الأول ، وأن ترتيبه كان الأول باستمرار طوال دراسته بالمدرسة الثانوية . وأن أستاذه « ليفلر » الذى كان يحبه كثيرا أهداه وهو لا يزال فى الثامنة الترجمة الألمانية لمسرحيات شكسبير ، وكان أول ماقرأه هيجل من هذه المسرحيات مسرحية « زوجات وندسور المرحات » .

وتكشف لنا المذكرات التى كتبها هيجل فيما بين عامى ١٧٨٥ ــ ١٧٨٧ عن قراءاته فى هذه المرحلة ، وعن عنايته الخاصة بالآداب اللاتينية واليونانية ؛ وعن ميله الطبيعى الى اليونان أكثر من ميله الى الرومان ، وان كان قد أجهد نفسه فى قراءة الرومان والأدب اللاتينى حتى لا يرتد الى الوراء .

وفى سن السادسة عشرة ، قام هيجـل بترجمة كاملة عن اليونانية لكتاب « لونجينوس » Longinus « فى الجلال » ، وهى نفس السنة التى درس فيهـا « الالياذة » وقرأ شيشرون ، وطالع يوريبيدس . وفى السنة التى تلتها مباشرة ١٧٨٦ شرع فى ترجمة « متن الأخلاق » لابكتيتوس ؛ أما فى عام ١٧٨٨ وقبل التحاقه بمعهد توبنجن ، فقد درس الأخلاق لأرسطو ، وقرأ « أوديب فى كولونا » لسوفوكليس ، ومن بعدها أعجب اعجابا شديدا بالشاعر اليونانى القـديم ، فواصل قراءة جميع مسرحياته ، وترجم بعضها الى اللغة الألمانية ، ومن أهم ما ترجمه وتأثر به مسرحيـة « أنتيجونا » التى تمثل فى رأيه جمال الروح الاغريقى تمثيلا كاملا ، والتى ظل متحمسا لها طوال حياته لما تنطوى عليه من قمة فى الجمال وعمق فى الأخلاق .

وقبل أن يلتحق هيجل بذلك المعهد الدينى ، كان قد أنجز « حوارا بين أوكتاف وأنطوان وليبيدوس » وحوارا آخر عن « الديانة لدى الاغريق والرومان » ، وفى سنة ١٧٨٨ كتب بحثا عن « بعض الفوارق والاختلافات بين الشعراء القدامى والمحدثين » ، وهى البحوث الثلاثة التى نشرها هوفميستر عام ١٩٣٦ بعنوان « وثائق خاصة بتطور هيجل » .

الفيلسوف العقلى فى المعهد الدينى

كان هذا كله قبل عام ١٧٨٨ ، وهو العام الذى التحق فيه هيجل بمعهد توبنجن لدراسة البروتستانتية بمنحة حكومية من الدوق كما كانوا يسمونها فى ذلك العصر . وكان هذا المعهد ذائع الصيت فى تخريج القساوسة الانجيليين ، وقد تخرج فيه عدد كبير ممن كان لهم شأنهم فى الحياة الأكاديمية الألمانية ، وممن كانوا أصدقاء مقربين لفيلسوفنا هيجل .



وفى هذا المعهد تعرف هيجل على أهم صديقين لازماه فى حياته ، وتأثر بهما بمقدار ما أثر فيهما ، أحدهما هو الشاعر هيلدرلين الذى اشترك مع هيجل فى حب اليونان والشعر والفلسفة ، وقرأ معه كتب الدراما الاغريقية ، واطلع معه جنبا الى جنب على مؤلفات أفلاطون . وقد تأثر هيجل بصديقه الشاعر الى الحد الذى جعله ينظر الى الشعر باعتباره أسمى الفنون ، كما تأثر هيلدرين بصديقه الفيلسوف حتى لقـد ظهرت أعراض الجدل الهيجلى على أعمال هيلدرين الشعرية .

أما الصديق الآخر الذى تعرف عليه هيجل فهو الفيلسوف شيلنج الذى كان

يصغره بخمسة أعوام ، وان كان قد سبقه فى النشر ؛ وشيلنج هو فيلسوف الهوية الذى يذهب الى القول بأن الروح والطبيعة هما نفس الشىء ولكن ممثلا فى المطلق • وقد كان هيجل وشيلنج يجتمعان معا لمناقشة الأفكار الفلسفية والآراء السياسية ؛ كما تعاونا سويا أثناء وجودهما فى يينا على اصدار صحيفتهما النقدية الفلسفية التى شرح فيها شيلنج أبعاد فلسفته ونشر فيها هيجل أهم مقالاته : « الايمان والمعرفة » ، « حول جوهر الفلسفة النقدية » ، « الطرق العلمية لتناول الحق الطبيعى » •

وبعد هيلدرلين وشيلنج ، يجىء لوتفين Leutwin الذى زامل هيجل فى المعهد ، والذى نشر بعد وفاة هيجل بثمانية أعوام ، ١٨٣٩ ، ذكرياته عن هيجل أيام ان كان طالبا فى هذا المعهد الأسقفى المشهور • وربما كان أهم ما جاء فى هذه الذكريات هو وصف لوتفين لسلوك هيجل بأنه كان « بوهيميا » ، وهو سلوك لم يكن يتفق فى بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الدينى » •

ومهما يكن من أثر هذا المعهد ، ومن أمر السنوات الخمس التى أنفقها فيه هيجل دارسا للاهوت ، فلا يبدو أن هيجل كان يحتفظ سواء للمعهد أو للسنوات الخمس بذكريات جميلة أو عميقة ؛ فها هو يبعث برسالة الى صديقه شيلنج يسخر فيها من ٠٠ « أولئك اللاهوتيين الذين يأخذون المسائل المهلهلة على أنها أمور صلبة يقيمون فوقها معابدهم القوطية » •

وهكذا تخرج هيجل فى معهد توبنجن عام ١٧٩٣ ، بعد أن ناقش بحثه أمام لجنة المعهد ، وأعلن عن عدم رغبته فى ممارسة مهنة القسيس ، وعن رغبته فى ممارسة مهنة التعليم ، واستكمال دراسته للفلسفة والآداب •

الفيلسوف يشتغل بالتعليم

وفى مدينة « برن » عاصمة الاتحاد السويسرى ، وفى أحد بيوت الأشراف ، ظل هيجل يدرس لأبناء هذا البيت حتى عام ١٧٩٦ ، وخلال هذه السنوات الثلاث مارس هيجل حياته متحررا من أغلال المعهد وأصفاده ، متخلصا من نظامه القاسى العنيف ، فقرأ مونتسكيو واطلع على جيبون ، وعكف على دراسة الفيلسوف العظيم كانط •

أما كانط فقد شكل نقطة تحول هامة فى تفكير هيجل الفلسفى ، وبخاصة ما كتبه كانط فى الأخلاق ، فقد تخرج هيجل فى نفس السنة التى أصدر فيها كانط كتابه الشهير « الدين فى حدود العقل » ، وذهب هيجل الى برن مبهورا بكتاب كانط ، فكان من اليسير أن يقع أسيرا لكتابات العقليين من فلاسفة القرن الثامن عشر •

وتحت هذا التأثير كتب هيجل الدراسات التى عرفت فيما بعد باسم كتابات الشباب أو الكتابات الدينية لهيجل فى شبابه • وهى الدراسات التى قام نوهل Nohl بتجميعها ونشرها فى مدينة توبنجن عام ١٩٠٧ • وقد كتب هيجل أولى هذه الدراسات تحت عنوان « حياة المسيح » وفى تلك السنة نفسها ١٧٩٥ كتب الدراسة الثانية تحت عنوان « وضعية الديانة المسيحية » •

والذى يهمنا من أمر هاتين الدراستين اللتين جاء ظهورهما سابقا على ظهور كتابه « ظاهريات الروح » هو أنهما كانتا بمثابة الارهاص الفكرى بذلك الكتاب الخطير الذى يعد مدخلا الى مذهبه الفلسفى ؛ والذى وصف فيه الظواهر الذهنية وآثارها فى حياة الانسان ، شارحا كيف يرتفع الوعى من المراتب الدنيا الى المراتب العليا حتى يصبح هو والمطلق شيئا واحدا •

وقد اتخذ هيجل فى هاتين الدراستين موقف الهجوم من الكنيسة ، ذاهبا الى أن الديانة المسيحية أثقلت كاهلها بالشرائع والتعاليم ، حتى غدت ديانة حزينة معتمة ترفل فى ثياب الحداد ، وذلك على العكس من الديانة الاغريقية القديمة التى كانت أعيادا للفرح والابتهاج ، يلتقى فيها الاغريق بالآلهة حتى على موائد الشراب ٠٠ بلا كهانة ولا كهنوت ، ولا أتباع يرتدون زيا واحدا ، ويرددون كلاما واحدا ، ويحملون شعارا واحدا •

الفيلسوف فى رحاب الجامعة

توفى والد هيجل عام ١٧٩٩ أى بعد تخرجه من المعهد بست سنوات ، وكانت أمه قد توفيت عام ١٧٨٣ أى قبل التحاقه بالمعهد بخمس سنوات ، فأصبح الطريق مفتوحا أمامه الى « يينا » حيث حريته وانطلاقه ، وحيث الجامعة .

وكانت يينا فى ذلك الحين مركزا للاشعاع الفكرى والفلسفى ، أو على حد تعبيره « موجة الآداب » ففيهـا يتنفس فشـــته وشيلنج من الفلاسفة ، وجوته وشيلر من الأدباء ، فضلا عن الشعراء الرومانتيكيين بعاطفتهم المشبوبة ، وخيالهم الجامح وانطلاقهم النشـــوان .

وهكذا انتقل هيجل الى يينا فى عام ١٨٠١ ، وهناك جدد صداقته القديمة مع شيلنج ، وتعاون الاثنان فى اصدار جريدتهما الفلسفية النقدية ، التى ظل هيجل يكتب فيها الى أن توقفت عن الصدور عام ١٨٠٣ عندما غادر شيلنج تلك المدينة .

وفى تلك المدينة ، وفى العام الأول من انتقاله اليها ، أنجز هيجل بحثـا عن « مدار الكواكب » باللغة اللاتينية ، هو الذى أهله للتدريس بجامعة يينا ، وبمقتضاه تم تعيينه محاضرا بالجامعة ، وان لم يتابع محاضراته سوى عدد ضئيل جـــدا من الطلاب .

وفى تلك المدينة أيضا وفى نفس العام ، ظهر بحثه عن « الفرق بين مذهبى فشته وشيلنج الفلسفيين » ، وهو البحث الذى دافع فيه هيجل عن فلسفة شيلنج ، حتى لقد ذهب البعض الى القول بتأثره بفلسفة ذلك الفيلسوف .

غير أن أهم ما أنجزه هيجل فى تلك الفترة هو كتاب « ظاهريات الروح » الذى يعد بمثابة المدخل الى مذهبه الفلسفى ، والذى أتمه فى الليلة السابقة لمعركة يينا (١٣ أكتوبر ١٨٠٦) . وبعد أن قصفت يينا بالمدافع ، وتهدمت جدران الجامعة ، كان لزاما على هيجل أن يغادر المدينة الى أن تنتهى الحملة الفرنسية .

وساءت أحوال هيجل حتى اضطر الى قبول بعض المعونات المالية من جوته ، وازدادت سوءا عندما وضعت كريستيان شارلوت ، وهى زوجة خادم فى بيوت أحد الأشراف ، ابنا غير شرعى لهيجل ، سبب له الكثير من المتاعب حتى اعترف به وضمه الى أسرته ، وهو الابن الذى مات غرقا بالشرق الأقصى ، فى نفس السنة التى مات فيها هيجل ، ولكن قبله بشهرين .

من بامبرج الى نورمبرج

توالت الأحداث على مسرح الحياة السياسية والاجتماعية بشكل عنيف وسرعة متزايدة ، فلم يكن أمام هيجـل الا أن يرحل الى « بامبرج » ١٨٠٧ ليتولى رياســة صحيفة يومية محدودة الانتشار ، ظل يرأس تحريرها لمدة عام واحد فقط ، رحل بعده الى « نورمبرج » حيث عين ناظرا لمدرسة نورمبرج الثانوية ، وظل فى هذا المنصب ثمانى سنوات ، كان يقوم فيها بتدريس الفلسفة والطبيعة والرياضيات . وهى الدروس التى جمعها فى كتابه المعروف « المدخل الى الفلسفة » .

هيدجر



وفى سنة ١٨١١ تعرف على ماريا فون توفر ، وهى فتاة من أسرة نبيلة ، فاقترن بها فى نفس العام ، وأنجب منها طفلين « كارل » الذى صار فيما بعد مدرسا للتاريخ باحدى الجامعات ، وامانويل ، الذى حقق أمنية جده فى أن يرى هيجل قسيسا فأصبح هو راعيا رسوليا .

وفى نورمبرج ، وفى الفترة من ١٨١٢ الى ١٨١٦ ، أكمل هيجل نشر كتابه الضخم عن المنطق فى ثلاثة أجزاء ؛ وهو الكتاب الذى يعد بمثابة حجر الزاوية فى بناء المذهب ، وفيه عرض للمعانى الأساسية .. الميتافيزيقية والمنطقية التى يدور عليها مذهبه المثالى .

وبمقتضى هذا الكتاب ، تمكن هيجل من الحصول على كرسى الفلسفة فى جامعة هايدلبرج ، ومن المحاضرات التى ألقـاها فى تلك الجامعة نشر « موســـوعة العلوم الفلسفية » عام ١٨١٧ وفيها عرض لمذهبه الفلسفى كله .

هيجل يدخل برلين

خلا كرسى الفلسفة بجامعة برلين بوفاة الفيلسوف الكبير فشته ، فاتجهت أنظار هيجل الى العاصمة البروسية ، فجامعة هايدلبرج على أية حال ليست المنبر الذى يستطيع من خلاله أن ينشر فلسفته على أوسع نطاق •

وفى عام ۱۸۱۷ عرض عليه المنصب فقبله على الفور ، وبدأ يلقى محاضراته فى فلسفة القانون ، وما لبث أن أصدر كتابه فى « أصول فلسفة القانون » ۱۸۲۱ ؛ فلاقى رواجا كبيرا واهتماما بالغا سواء على مستوى الطلاب الذين توافدوا على محاضراته من جميع أنحاء البلاد ، أو على مستوى الدولة التى أوشكت أن تتخذ من الهيجلية عقيدة رسمية لها ، أو على مستوى الأساتذة الذين تحمسوا للفلسفة الهيجلية وبدأوا يدرسونها فى الجامعة •

وتوالت انجازات هيجل الفلسفية التى عالج فيها بقية أقسام المذهب ، فما أن حل عام ۱۸۲۸ حتى كان قد فرغ من كتابه « دروس فى تاريخ الفلسفة » بأجزائه الثلاثة ، وما أن انتهى عام ۱۸۲۹ حتى كان قد فرغ من كتابه « دروس فى فلسفة الجمال » فى ثلاثة أجزاء ؛ وفرغ كذلك من كتابه « دروس فى فلسفة الدين » ولكنه لم ينشر الا بعد وفاته بعام واحد ، أى فى سنة ۱۸۳۲ • وكان قد فرغ أيضا من كتابه « دروس فى فلسفة التاريخ » قبل وفاته بقليل ، وقد نشر عام ۱۸۳۷ فى برلين بعد وفاته •

وفى خلال هذا كله ، قام هيجل بعدة زيارات خارج حدود بلاده ، قام برحلة الى بلجيكا ، وبرحلة أخرى الى هولندا ، ورحلة ثالثة الى فينا ، ورابعة الى براغ ، وخامسة الى باريس حيث التقى بالفيلسوف الكبير فيكتور كوزان •

وبعد عودته من هذه الرحلات جميعا ، عين مديرا لجامعة برلين ، وظل يشغل هذا المنصب فى الفترة من ۱۸۲۹ حتى ۱۸۳۱ ، وكانت شهرته قد عمت لا أرجاء الوطن الألمانى فحسب ، بل أرجاء العالم المتحضر كله •

وفى صيف عام ۱۸۳۱ انتشر وباء الكوليرا لأول مرة فى برلين ، فأصيب هيجل بالعدوى فى ١٠ نوفمبر ، ومرض فى ١٣ نوفمبر ، وتوفى فى ١٤ نوفمبر عام ۱۸۳۱ ، فكان موته حدثا ضخما لا يقل فى ضخامته عن المكانة التى احتلها الفيلسوف العظيم •

حياة لا تنتهى !

وهكذا انتهت حياة هيجل دون أن تنتهى فلسفته ، أو بالأحرى انتهت حياته دون أن تنتهى ، لأنه اذا كانت حياة هذا الفيلسوف هى كتاباته ، فقد ظلت هذه الكتابات حية فى عقول الكثرة الدارسة من تلاميذه وأتباعه ومريديه • يقتفى اثرها فيلسوف فى اثر فيلسوف ، وباحث فى اثر باحث ، وقارىء فى اثر قارىء •

هكذا ظفرت مؤلفات أتباع هيجل من أمثال تسلر واردمان وفيشر ، بشهرة عالمية واسعة فى تاريخ الفلسفة ، وهكذا أيضا انتقلت الهيجلية الى عواصم الفكر الفلسفى لتؤثر تأثيرها العميق ، انتقلت الى انجلترا لتؤثر فى كل من جرين وبوزانكت وبرادلى وماكتجارت ، وانتقلت الى الولايات المتحدة لتؤثر فى امرسون ، وجوزيا رويس ، وجون ديوى الذى كان هيجليا فى مطلع شبابه • وفى ايطاليا طور كروتشه التقليد الهيجلى ، وفى فرنسا اعتمد سارتر فى كتابه « الوجود والعدم » على هيجل اعتمادا كبيرا ، وفى ألمانيا يكتسب هيجل أهمية خاصة فى كتابات هربرت ماركيوز الذى يطلقون عليه « فيلسوف الشباب » •

وفيما عدا ذلك ، فان التناول التاريخى للفن والدين والأدب يدين بصورة لاتقل عن الصورة التى تدين بها الفلسفة لذلك العقل العظيم المسمى •• هيجل •

جلال العشرى

الثورة الهيجلية

د. يحيى هويدى

كان هيجل فى فجر حياته ــ كما هو معلوم ــ من أنصار الثورة الفرنسية التى روج لها وعلق عليها الآمال لأنه رأى فى مبادئها مناسبة فريدة للحد من الاقطاع الضارب من حوله فى وطنه بروسيا . لكن ها هو ذا نابليون يتحول الى طاغية ، وتتكشف أمام الجميع اطماعه الفردية ونوازعه الهجومية . فيصاب هيجل بخيبة أمل فى الثورة ، ويفطن الى أنها لم تحقق شيئا ولم تغير من واقع المجتمع فى شىء . ان تغيير الواقع أمر شاق عسير . والمفكر الثائر الذى يصل الى الحقيقة اما أن يرضى بأن يعوى مع الذئاب ــ كما صرح بهذا هيجل بنفسه فى فترة من فترات حياته وذلك فى رسالة الى أحد الأصدقاء فى ٩ فبراير عام ١٧٩٧ ، واما ــ وهذا أفضل ــ أن يواصل التفكير من الداخل . فبدلا من أن يتجه بثورته الى تغيير الواقع المادى والاجتماعى، عليه أن يقنع ــ وقد لا يكون هذا من قبيل أضعف الايمان بل أقواه ــ بثورة باطنية روحية متأججة ، ثورة يطلق فيها لنفسه العنان وهو على ثقة من أنه لن تهب عليه من الظروف الخارجية ومن شكائم الواقع وصخوره رياح معوقة تأتى له بمالا يشتهى فكره . وهيجل ــ فيلسوفنا الذى نحتفل اليوم بمرور مائتى عام على مولده ــ كان ثائرا من هذا الطراز .

لكن الثائر الذى يترك الواقع جانبا بعد العجز عن تغييره ويتحصن وراء أسوار حياته الباطنية فقط قد يتهم بأنه قد حافظ على الوضع القائم، وبأنه لم يلجأ الى هذه الثورة الباطنية فى داخل تجربته المعاشة الا بعد فشله فى احداث ثورة واقعية وبعد تسليمه بالواقع باعتباره **«مفارقا»** و **«متعاليا»** على ذاته ، من حيث أنه آثر السلامة فى الابتعاد عنه واللوذ بفكره . غير أن هيجل يدفع بشدة هذه التهمة عن نفسه ويصف المفكر الذى يتصور الواقع على هذا النحو المفارق المتعالى بأنه مثالى ذاتى . كانط مثلا فيلسوف مثالى من هذا الطراز . لأنه سلم بالواقع فى وجوده المفارق وابتعد عنه . وما يسميه كانط بالشىء فى ذاته أو بالحقيقة فى ذاتها ليس شيئا آخر الا هذا الواقع الذى سلم بوجوده دون أية محاولة من جانبه فى النفاذ اليه ، وتركه مع الاعتراف والتسليم به ، كالقصر المهجور ينعى رواده . وفلسفة كانط كلها تدور فيما أطلق عليه **« عالم الظواهر »** ، وهو عالم لا يضم ــ كما قد يتصور البعض ــ مظاهر الواقع وتجلياته أمام الذات ، بل هو عالم لحمته وسداته من صنع الذات ، تقوم هذه الذات باعداده اعدادا أوليا جاهزا وسابقا على أى احتكاك بعالم التجربة ، اللهم الا بعالم التجربة الممكنة من الناحية النظرية فحسب . ومن أجل هذا كانت فلسفة كانط فلسفة فى المعرفة ، ولم تكن بحال من الأحوال

○ إن تغيير الوقائع أمر شاق عسير، والمفكر الثائر الذى يصل الى هذه الحقيقة، إما أن يرضى بأن يعوى مع الذئاب، وإما - وهذا أفضل - أنه يواصل التفكير من الداخل

فلسفة للوجود . وصدق على صاحبها قول هيجل عنه انه شبيه بمن أراد أن يتعلم السباحة قبل أن ينزل الى الماء .

ثار هيجل ضد تلك المثالية الذاتية لأنه لم يشأ أن تكون فلسفته اجترارا ذاتيا تفترض التسليم بالواقع على ما هو عليه وتفترض قيامه هناك . وأراد هو أن يغير من الوضع القائم للواقع عن طريق النفاذ الى أعماقه ، الى روحه ، الى «**اللوغوس**» الذى يحركه . ذلك لأن تغيير الواقع اما ان يتم عن طريق الفعل أو الفعل الثورى الذى يسميه الماركسيون بـ«**البراكسس**» وقد فطن هيجل الى وعورة هذا الطريق ، واما أن يتم عن طريق التفتيش عن روحه الباطنة فيه،

وقد اضطلع هيجل بتغيير الواقع ـ أو بفلسفته (والمعنى واحد) ـ من خلال عملية التفتيش هذه . والحق أن البحث عن روح الواقع كان يعنى بالدرجة الأولى فى نظر هيجل الثورة عليه وعدم التسليم به باعتباره متعاليا مفارقا ومحاولة تغييره بطريقة ما . المهم ان فلسفة هيجل كلها يجب أن تفهم على أنها ثورة ضد كانط الذى سلم بالواقع وافترض افتراضا أن وجوده مفارق يمثل « منطقة حرام » أمام العقل ـ وهى منطقة الترنسندانس ـ ، وثورة كذلك ضد الرجل العادى فى موقفه الطبيعى من الحياة ذلك الموقف الذى يتركه دائما عبد للواقع ، والعوبة فى يده ، ونهبا لأحداثه ، وغير قادر بالتالى على تغييره وفلسفته والنظر اليه فى ضوء جديد .

هذا المنهج الذى ارتضاه هيجل ليغير به الواقع على طريقته الخاصة باعتباره فيلسوفا يتفق تماما مع رسالة الفلسفة باعتبار أنها ليست شيئا آخر الا نظرة جديدة الى الواقع ينصرف فيها الفيلسوف عن الواقع السطحى ليصل بعقله الى الواقع العميق .

وقد أراد هيجل باتباعه هذا المنهج أن يحقق هدفين اثنين :

الأول : أن يكشف لنا عن حياة الواقع من الداخل وان يضع يده على روحه المحركة له . وقد يبدو البحث عن الجانب الروحى فى الحياة أو الواقع فى نظر بعض الناس على أنه ابتعاد عن الواقع ، لكنه كان يعنى من وجهة نظر هيجل الايغال فى الواقع وتعميقه ومحاولة النفاذ الى أبعاده الحقيقية وسره المكنون . فالواقع يتحرك من حولنا وتضطرب حركته بأحداث كثيرة متنوعة . لكن حركته لها دلالة أكثر عمقا من دلالتها التى تبدو لنا على السطح . ومهمتنا كفلاسفة أن نصل بفكرنا الى هذه الدلالة المستورة . واذا فعلنا ذلك سنكون بالضرورة فلاسفة واقعيين ، لأننا آثرنا أن نعايش الواقع من الداخل . أما ذلك الذى لا يجذبه من الواقع

الا ما يجرى على سطحه الخارجى فان الناس العاديين يقولون عنه انه انسان واقعى ، لكنه غير ذلك فى الحقيقة . الواقعى فى نظر هيجل هو الذى يستطيع أن يتجاوز الواقع السطحى وينفذ الى الواقع العميق الذى يمثل روح الواقع السطحى . أما هذا الواقع الاخير فهو لا يمثل الواقع . انه الوجود المباشر الذى يصدم الوعى فى اول لقاء معه وينادينا فى كل لحظة من لحظات وجودنا بأن نتجاوزه ونرفضه . وبهذا كان الرفض أو النفى اول خطوة من خطوات الديالكتيك الهيجلى .

لكننا نستطيع أن نلاحظ ضد هيجل ان الواقع العميق ليس كله روحا وفكرا . انه أشكال متعدده من المادة وتطوراتها ، انه ظروف اقتصادية واجتماعية وحضارية متشابكة تمثل فى معظم الأحيان الأرضية التى يظهر عليها الفكر. وماركس من هذه الناحية كان محقا فى قوله عن هيجل انه جعل التاريخ يمشى على رأسه . لكننا فى اهتمامنا بالمادة وبالظروف الاقتصادية والاجتماعية والحضارية لا نريد أن نقتصر عليها وحدها ، لأننا لو فعلنا ذلك لجعلنا التاريخ يفكر برجليه أو بقدميه . وهذا ما لا يليق . بل اننا نستطيع ان نقول أيضا مع هيجل ان هذه الظروف الاجتماعية والاقتصادية نفسها لا بد ان يكون لها روح تحركها . وعلماء الاقتصاد والاجتماع بل وجميع الراسخين فى العلم الذين لا يصلون فى تحليلاتهم للظروف الى الكشف عن هذه الروح انما يقفون عند السطح ولا يصلون الى الواقع العميق .

الثانى : أما الهدف الثانى الذى سعى اليه هيجل من وراء اتباعه هذا المنهج فهو تحقيق الحرية للفرد . فهذا المنهج من وجهة نظر هيجل هو السبيل الوحيد الذى يحقق حرية الانسان لماذا ؟ لأن الواقع من حولنا يمثل قيدا بل قيودا، انه سلسلة لا نهاية لها من الأغلال التى تشعر الفرد فى كل لحظة من لحظات حياته بالاغتراب أو الغربة وبالوحشة أيضا . كل شيء من حولنا يوحى بهذا الاغتراب وبتلك الوحشة . الدولة بمنشآتها وأجهزتها والمجتمع بقانونه والأشخاص الآخرون برغبتهم الجامحة فى سيطرتهم على الفرد واتخاذه مطية يحققون بها أغراضهم والطبيعة المادية بكل ما فيها من غموض وتمرد . وعلى قمة هذه المصادر المتنوعة للاغتراب هناك أيضا ((الله)) باعتباره ذلك المجهول الأكبر أو ذلك السيد الذى يطلب من عباده أو من عبيده الطاعة العمياء .





ن . بونابرت

لكن ما السبيل الى ازاحة هذه الغلائل الكثيفة من الغربة التى تسد من دوننا الطريق وتجعلنا نعيش غرباء فى أوطاننا وحياتنا ، بل وتجعلنا نرتعد فرقا منها لا ان مصادر الاغتراب التى ذكرناها لم تظهر أمامنا على انها كذلك الا لاننا سلمنا بوجود كل منها باعتباره متعاليا مفارقا لا قبل لنا به . وبهذا فاذا أردنا ان نحيل الوحشة التى نشعر بها بازائها الى ايناس ، واردنا أن نحول الاغتراب الذى يملأ نفوسنا منها الى الفة فعلينا ان نجعل من وجودها المتعالى المفارق وجودا محايثا مباطنا . وبدلا من أن نسلم بهذه الوجودات المتعالية تسليما اعمى باعتبار انه لا مجال امامنا لتغيير دلالتها بصفتها بعيدة عنا ، علينا أن نعيش كل وجود منها فى داخلنا لنشعر بالاقتراب منه والانس والألفة فيما بيننا وبينه .

وفلسفة هيجل كلها من هذه الناحية معايشة للواقع : للطبيعة وللتاريخ فى حركتهما ، بهدف تعميق الواقع وعدم الوقوف عند سطحه وبهدف تحويل مظاهر تعاليه ومصادر اغترابنا منه الى ظواهر جوانية او ظاهريات (المفرد ظاهرية) نعيشها فى داخلنا فنشعر بالألفة ازاءها . وستكون هذه الظاهريات بالضرورة ظاهريات للروح .

لكننا لا نستطيع أن نترك هذا الاتجاه الهيجلى فى تحويل الواقع الى ظاهريات وفى القضاء تماما على الاغتراب الذى يحمله بين طياته دون أن نشير الى جانبه المثالى . فالواقع لا يكون واقعا الا من حيث أنه مصدر لبعض الاغتراب والوحشة والضغط . ولا بأس على الانسان فى هذه الحياة من أن يشعر بهذا الضغط والالزام . يشعر به من جانب الدولة والمجتمع والاغيار جميعا ، ومن جانب الله ايضا . الانسان لا يستطيع مهما بلغت قوته وصلابته أن يلوى عنق كل تلك القوى الضاربة من حوله ، ويلوكها بينه وبين نفسه ، ويطويها فى داخله لحسابه ، ويتصرف بازائها كما لو كانت بعض مبادراته الذاتية على نحو ما يريد لنا هيجل . هيهات للانسان – لأى انسان – أن يبلغ هذا المستوى المثالى المغرق فى الخيال . والواقع نفسه لن يمكن الانسان من ذلك . ومن اجل هذا سمى الواقع واقعا . فقد سمى الواقع واقعا لانه أكبر منى ، ولأن وجوده متعال على ومفارق لذاتى ، ولانه يحمل الى نفسى اغترابا يقل أو يكثر بحسب الأشخاص والظروف .

ولهذا فان هيجل الذى وصف كانط بانه مثالى من حيث أنه لم يقترب من منطقة الشىء فى ذاته أو الحقيقة فى ذاتها ،واراد هو – على العكس من

أ . كانط



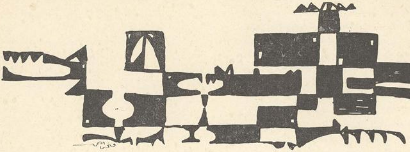
ذلك ـ أن يعايش الواقع العميق فى ذاته ، نستطيع ن نقول عنه انه هو الآخر مثالى لأنه اراد القضاء على كل الاغتراب الذى يحمله لنا الواقع . أجل ! لا بد للانسان فى حياته من تطويع الواقع ، وتحويل بعض جوانبه الى ظاهريات . لكن سيظل الواقع عملاقا أمامى . والايمان بالواقع على هذا النحو لا يعنى مطلقا التسليم به بل يعنى الايمان بوجود حافز دائم أمام الانسان لكى يفعل ويعمل ويفكر . والفيلسوف الواقعى ـ من وجهة نظرى ـ هو الذى يعتقد بأن الواقع فى حركته وصيرورته اكبر منه وبأن عمليات تطويعه له لا تقف ابدا .

والفلسفة الواقعية عندى لا تتجزأ . بمعنى أن هذه العقيدة فى الواقع تنسحب كذلك على تصور العلاقة بين الانسان والله . فهذه المحاولات التى نشاهدها عند بعض المثقفين من شباب المسلمين فى التقريب بين الدين والحياة على اساس ارجاع دعائم الحياة الدينية الى مجموعة من الظاهريات: الظاهرة القرآنية وظاهريات الشعور الدينى ظاهريات أصول الفقه والتشريع .. الخ . لن تؤدى الا الى نظرة مثالية الى وقائع الدين ، وهى وقائع ينبغى المحافظة عليها ـ فى جانب منه على الأقل ـ كوقائع تند عن الشعور أو الوعى الدينى وتعلو عليه وتماؤه أحيانا ـ ولا بأس فى هذا ـ بالاغتراب بل والرهبة . أما حجة المدافعين عن هذا الرأى بأنهم أرادوا بمحاولاتهم تلك ـ وهى محاولات أساسها الأنطولوجى يوجد فى المسيحية وليس فى الاسلام ـ أن لا يجعلوا الدين فى واد والحياة الواقعية للناس فى واد آخر ، فردنا على تلك الحجة أن الدين اذا كان يمثل خفا الحياة الواقعية للناس ، فينبغى أن يكون فيه ما فيها من العناصر العصية والعناصر الطيعة على حد سواء ، ويجب أن يكون مثلها مشتملا على مصادر الاغتراب والألفة معا . والله تعالى نفسه لا يمكن الا أن يكون بعيدا قريبا . ففى الوقت الذى يصف نفسه بأنه أقرب الينا من حبل الوريد يقول ايضا عن نفسه جل شأنه بأنه الكبير المتعال. ينبغى اذن أن تظل وقائع الدين ويظل الله نفسه على مسافة من العبد ، والا فقد الدين كله معناه وابتعد عن الحياة تماما .

لكن على الرغم من هذا الاتجاه المثالى عند هيجل فيلسوف الظاهريات ، والذى نستطيع أن نجد أصداء له عند هو سرل وجميع تلامذته من الوجوديين الا اننا نريد هنا أن نبين بصفة خاصة ن مثالية هيجل كانت ثورة ضد المثالية الكانطية ولهذا فعلى الرغم من أن هيجل قد احتفظ من الفلسفة الكانطية بطابعها العقلى باعتبار ان الفلسفة لا يمكن من وجهة نظره الا أن تكون عقلانية ، الا اننا نستطيع أن نعدد هنا بعض مظاهر الثورة التى شنها هيجل ضد المثالية الكانطية والتى يمكننا أن ننظر اليها على ان بها نفحات واقعية :

١ ـ فكانط قد نظر الى التفكير العقلى على انه اولى ، اى سابق على التجربة . أما هيجل فرأى أن التفكير العقلى مصاحب للتجربة ومعاشر لها . والفلسفة كلها عنده تعقيل للواقع . وحين يتحدث كانط عن التجربة أو عن مادة التصورات فانه يقصد بها التجربة الممكنة والمادة أو الموضوع الممكن ـ من الناحية النظرية فحسب ـ اما هيجل فيعنى بالتجربة الواقعية المستمدة من الطبيعة والتاريخ . وكانط يفهم التصور العقلى على أنه فكرة ذهنية مجردة . أما هيجل فالتصور عنده تعقيل للشىء ، ومصاحبة دائمة لحياته الواقعية ولتطوره التاريخى حتى يتم لنا اكتشاف «اللوغوس» الذى يحركه . ولهذا كان علم المنطق عنده هو التصور الحى للعالم . وكانط يتحدث عن الكلى باعتباره تصورا مجردا . أما عند هيجل فالجزئى وحده هو المجرد لأنه معزول عن علاقاته بالأشياء الأخرى . أما الكلى فلا يمكن أن يكون مجردا ، بل انه هو هو الواقعى . لأن الشىء يحيا حياته الواقعية من خلال مجموعة العلاقات التى يكونها مع غيره من الأشياء الشبيهة له أو المغايرة له وهذه العلاقات هى التى يتألف منها بناء التصور الكلى . ولهذا كانت الدائرة التى يدور فيها المنطق التقليدى هى دائرة الذهن . أما الدائرة الخاصة بالمنطق الهيجلى فهى دائرة العقل ، باعتبار ان الذهن يتعلق بالمحدود فى حين أن العقل يتعلق بالعلاقات اللا محدودة ، وباعتبار ان الذهن لا يعنيه سوى المعرفة من على بعد ، فى حين أن العقل يتعدى المعرفة الى معاشرة الوجود ومصاحبته .

ولهذا يمر الديالكتيك الهيجلى بلحظات ثلاث: **اللحظة الأولى** هى اللحظة التى ينفصل فيها عن الواقع القائم ، ويحصل على استقلاله فى مواجهة كل المعطيات ، وهذه هى لحظة التجريد . وفى **اللحظة الثانية** لابد للفكر بعد ان يكون قد تجرد من كل مضمون أن يكتسب نوعا من التحديد ، ولا بد أن يعين لنفسه موضوعا جزئيا يتعلق به . وستكون هذه اللحظة رفضا اللحظة الأولى ، ونفيا للتجريد العام أو للتجريد اللا متناهى (كما



يسميه هيجل) الذى رأيناه فيها . ولكن هذه اللحظة الثانية تجريد من نوع جديد لأنها تقوم على انتعلق بموضوع محدد معزول . ولهذا فان الديالكتيك لا تكتمل دائرته الا **باللحظة الثالثة** التى ستكون تاليفا بين اللحظتين السابقتين أو بالأحرى ستكون نفيا للنفى أو رفضا . اى انها ستكون رفضا للتعلق بموضوع محدد وعودة الى الكلى الواقعى أو عودة الى حياة الشىء الجزئى فى داخل علاقاته . وهذا الكلى الواقعى سيكون بطبيعة الحال مختلفا عن الكلى المجرد اللامتعين الذى طالعنا فى أولى لحظات الديالكتيك . وبهذا تكتمــل لحظات الديالكتيــك الهيجلى : **لحظـة اللامتناهى المجرد ـ لحظة التناهى ـ لحظـة اللامتناهى الواقعى .**

وفى هذه اللحظة الأخيرة ستتحدد طبيعة الشىء المتنــاهى عن طـريق عــلاقته باللامتنــــاهى . وسيتحدد وجوده عندما نعرف ما الذى ترفضه طبيعته وما الذى ينقصه وما الذى ينفيه من انكل اللامتناهى المحيط به . وستكون حيــاة الشىء المتناهى قائمة فى هذا القلق الذى يشعر به فى داخله ، ويتبين من خلاله أنه قنطرة ومعبرة لتعينات جديدة ، وصراع لا هوادة فيه بين القوى الحائز عليها والقوى الأخرى التى يتطلع اليها . وحياته قائمة فى أنه هو وأنه ليس هو . حياته الحقيقية قائمة فى أن يموت فى الصورة التى هو عليها الآن ، وفى أن يكتسب حياة جديدة . انحياة اذن هى الموت . والموت هو الحياة . ومن الواضح أن هيجل هنا قد استغل الفكرة المسيحية التى تقول بأن الله قد مات ، واتخذ منهــا قانونا يفسر به تطور الطبيعة كلها وتطور الأشياء فيها . اذ ان كل التعينات التى تتشكل بها الطبيعة والتاريخ معناها أن كلا منهما قد أصبح على علاقة بما ليس فيه أو بالغير الذى يسعى اليه ، وأنه قد مات ليكتسب حياة جديدة .

٢ ــ رأى هيجل أن المثالية الكانطية قد حصرت نفســها فى نطاق الذات الفردية ومقولاتها وفى حدود التجربة النظرية الممكنة عقليا فقط ، فكانت بهذا مثالية بمعنى الكلمة ، بالرغم من دفاع كانط عن نفسه فى هذه النقطة . أما هيجل فأراد أن يكون واقعيا . وتجلت هذه الواقعية ــ الى جانب ما ذكرناه سابقا ــ فى اعتماد الديالكتيك الهيجلى على التاريخ : **تاريخ الانسانية** ، الذى يمثل المعمل التجـريبى للروح فى تطـورها . فهيجل اهتم بالتطور الموضوعى لتاريخ الانسانية ونظر اليه على أنه يمثل الأرضية التى برزت على سطحها مراحل تطور الوعى الفردى . ويمثل هذا الاهتمام من جانب هيجل أحد الجوانب الواقعية الرئيسيه فى فلسفته .

وهيجل يعتقد بحق أنه لكى يمارس الانسان التفلسف لا يكفى أن يكون لديه وعى ، بل لا بد أن يتحول الوعى الى وعى بالذات . وبعبــارة أخرى رأى هيجل أنه يكفى من أجــل أن يكون الانسان انسانا أن يكون لديه وعى ، ولكنه لا يبلغ مرحلة النضج الفلسفى الا اذا انعكس هذا الوعى نفسه فأصبح وعيا بالذات . فى مرحلة الوعى يثق الانســان بالوجــود المباشر ويؤكد وجــوده ويثبته . فهى اذن مرحلة للاثبات . لكن هذا الاثبات الساذج لا يســتمر طويلا ، اذ سرعان ما يتلوه النفى و الرفض . والنفى أو الرفض

أول خطوة من خطوات الوعى بالذات . فى الاثبات يكون هناك ارتماء من جانب الفرد فى احضـــان الطبيعة والمجتمع ، وتكون اسعادة ايضا . اما فى النفى فيبد الانفصال و لتمزق بين الفرد والواقع الطبيعى والاجتماعى ، ويبـدأ معهما الشقاء . وانوعى بالذات عند هيجل وعى شقى بالضرورة، لان السعادة التى لا تعرف الشقاء واهم سعادة ساذجة . فى المجتمع الاثينى القديم مثلا ، مجتمع المدينه اليونانية ، لم يستطع الانسان أن يشعر بالشقاء . كانت الوحدة العضـوية القائمة فى المدينة كفيلة بأن تشعر المواطن باسعادة . لكن هذه السعادة كانت سعادة ساذجة ومبالغا فيها. وفى الطرف المقابل ، ظهرت المسيحية وجسدت شقاء الانسـان وجعلته يعيش فى اليأس والتمزق لأنها قامت على حلول ومحـايثة اللامتناهى فى المتناهى ، الأمر الذى مزق النفس الانســانيـ كل ممزق . وكان على هيجل ان يوفق بين الروح الهلينية التى لم تشعر بشقائها والروح المسيحية اتى لم تشعر بسعادتها . وكان عليه أيضا أن يمازج ــ من الناحية الاجتماعية ــ بين الفرد والمجتمع او بين الجـزء والكل . ويوفق بين الاتحـــاد بينهما الذى عرفته المدينــة اليونانية و لانفصــــال بينهما الذى عرفته الامبراطورية الرومانية وكان الأساس فى شعور الانسانية كلها بالاغتراب . فى الامبراطورية الرومانية اكتشف الوعى أن الدولة التى تمثل الكل ليست الا قوة معادية تقف فى مواجهته ، واكتشف ايضا نمو روحه الفردية . لم تعد هنا العلاقة بين الفرد والمجتمع تلك العلاقة الحية التى كانت تسود المدينة اليونانية بل أصبح المجتمع كلا بلا روح ، وصبح ينظر الى افرد على انه مجرد شخصية قانونية ، واصبح الفرد منطويا على مصـــالحه الذاتية ينظر الى الدولة على انها عالم مستقل غريب عنه . أصبح الاغتراب هنا مرادنا للثقافة مع ملاحظة ان كلمة الثقافة عند هيجل تعنى كل ما يصـــدر عن الانســان من شعر وتكنولوجيا واقتصاديات وشعور دينى وسياسة وفلسفة . وصـــاحب هذا الاغتراب اغتراب دينى بظهـور المسيحية . وهيجل يصف هذه الفترة من تاريخ الانسانية فيقول ان اسماء فيها قد ابتعدت عن الأرض . واســـتمر الحال على هذا النحو حتى مجيىء الثورة الفرنسية التى اســتطاعت من الناحية النظرية ان تحقق فى رأى هيجل اقتراب السماء من الأرض .

٣ ــ لكن القارىء قد يظن أن تحول الوعى الى وعى بالذات لا يتم عند هيجل الا عن طريق



التأمل العقلى أو بمجرد انعكاس الفكر على نفسه فى حركة من حركات الاستبطان . وهو مخطىء فى هذا الظن . لأن الأساس فى تحول الوعى الى وعى بالذات فى الثورة الهيجلية هو الرغبة ، هو أن يشعر الوعى بتحرك رغبة ما فى داخله . وأن أرغب فى شىء معناه اننى لن أكتفى بتأمله بل معناه أننى سأتحرك بالعمل والأفعال لتحقيق رغبتى واشباعها ، معناه اننى سأغير من وجود الشىء عن طريق استيعابه بالعمل والحركة . ومعنى هذا ان العلاقة بين الانسان والطبيعة لم تعد كما كانت فى الفلسفات السابقة على هيجل علاقة قائمة على التأمل بل أصبحت علاقة قائمة على الفعل والعمل . لا يستطيع الانسان أن يفهم الطبيعة الا بالعمل ، ولا يستطيع أن ((يؤنسن)) الطبيعة أيضا ويكسبها دلالة انسانية الا به . وهذا العمل ليس عملى وحدى بل عمل الآخرين أيضا . انه نقطة لقاء بين أفعال الآخرين وفعلى . لم تعد الأشياء التى فى الطبيعة مجرد موضوعات للمعرفة والادراك بل أصبحت ((أدوات)) تحمل بصمات عمل الآخرين وعملى . وهيجل هنا يقدم نظرة جديدة الى الأشياء فى تاريخ الفلسفة كله ، كان لها أكبر الأثر فى الفلسفة المعاصرة كلها وحطمت ذلك الحاجز الوهمى الذى كان قد أقامه كانط بين العقل النظرى والعقل العملى ، أو بين النظرية والتطبيق أو بين ميدان المعرفة وميدان الأخلاق والسياسة . ((**فى البدء كان الفعل**)) — وليست الكلمة — . هذا الشعار أطلقه جوته وتبناه هيجل .

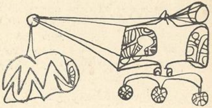
٤ — واذا كانت الرغبة هى المحرك الأكبر للوعى بالذات ، فان هيجل فى وصفه لتطور الرغبة يقول ان الانسان يبدأ بأن يرغب فى موضوع معين لكنه سرعان ما يكتشف أنه يرغب فى موضوع آخر . انها رغبة جامحة لا يطفئها هذا الموضوع او ذاك ، بل يطفئها أن يجد الوعى وحدته الذاتية مع نفسه . وهذه الوحدة الذاتية لا يمكن أن يجدها الوعى فى هذا الموضوع أو ذاك ، ولا يمكن أن يجدها فى الموضوعات الحسية كلها بل يجدها عندما يلتقى بوعى آخر مثله . ولا نقصد هنا باللقاء ذلك اللقاء العابر الذى يتم فى الحياة العادية بين البشر والزملاء ، بل نقصد به ذلك اللقاء العميق المؤثر الذى يربط ذاتين او شخصين بمصير واحد .

ومعنى هذا ان هناك أساسين فى تحول الوعى الى وعى بالذات عند هيجل : الأساس الأول هو الرغبة التى تتحقق بالعمل والفعل ، والأساس الثانى أساس اجتماعى قائم فى التقاء وعيين . وهذا الأساس الثانى هو الاصل فى كل ذلك الاهتمام الذى نشاهده فى الفلسفة المعاصرة بالآخر والآخرين وبالمجتمع أيضا . الأمر الذى لم يكن معروفا من قبل فى الفلسفة المثالية . فكانط مثلا لم ينظر الى الاخر الا على أنه مجرد ذات عاقلة فى جمهورية العقلاء .

٥ — وهذان الوعيان متصارعان بالضرورة لأن كل وعى بالذات يقوم فى أساسه على الغاء وجود الوعى الاخر ، لكن لمن تكتب الغلبة فى هذا الصراع ؟ يقول هيجل ان أحد الوعيين يتصف بالمخاطرة ، والآخر بالحرص والمحافظة على بقائه . والوعى الاول يسميه هيجل بوعى السيد . اما الثانى فهو وعى العبد . ولما كانت الحياة لا تكتب الا للمغامرين فان الأمر ينتهى بالعبد الى أن يفقد نفسه وحياته من فرط حرصه عليهما . أما السيد فستكتب له السيادة لأنه خاطر بحياته . يبدأ السيد بالنظر الى العبد على انه مجرد أداة لتحقيق أغراضه . لكن هذه العلاقة لا تدوم طويلا . اذ سرعان ما يكتشف العبد أن وجوده هام ورئيسى لحياة السيد ، ويفطن الى ان عمله وعرقه قد تركا بصماته على الطبيعة . وفى هذه اللحظة يكتشف العبد نفسه ، ويصبح وعيه وعيا بالذات ، ويتحول شعوره — وهذا هو المهم — من احساس بالعبودية الى شعور بالحرية . وما أثمن الدرس الذى يلقنه لنا هيجل هنا !! فالحرية لا يستنشق عبيرها الا العاملون ، والعمل وحده هو الذى يستطيع أن ينقل الانسان من ظلمات العبودية الى فجر الحرية . وثمة ملاحظة أخرى . ففى هذا الديالكتيك الرائع الذى قدمه لنا هيجل فى ظاهريات الروح وأطلق عليه اسم ((**ديالكتيك السيد والعبد**)) ، اصبح العمل ليس فقط الأساس فى الحرية بل أصبح أيضا الأساس فى التفكير نفسه ، لأن العبد لا يصل الى مرحلة التفكير فى ذاته ولا يصبح وعيا بالذات الا بالعمل ومن خلاله .

هذه الخواطر التى رأيت أن أسوقها حول فلسفة هيجل بمناسبة احتفال مجلة ((**الفكر المعاصر**)) بمرور مائتى عام على مولد صاحبها قد تقنع القارىء بالطابع الثورى فيها ، وقد لا تقنعه ويطلب بعدها المزيد . لكنها على أى حال كافية للدلالة على أن هيجل كان مجددا فى الفلسفة وكان باعث ثورة فيها .

يحيى هويدى



هيجل والفكر المعاصر

يؤرخ للفكر المعاصر حقيقة بهيجل اذ انه يفصل الفلسفة الاوربية الى مرحلتين : الفلسفة الحديثة ابتداء من ديكارت حتى كانط والفلسفة المعاصرة ، ابتداء من هيجل حتى عصرنا الحاضر الذى يمثله سارتر والوجودية او شتراوس البنائية أو علماء علم اللغة العام . فهيجل هو فى نفس الوقت حديث ومعاصر نجد لديه اكتمالا للفلسفة الحديثة وحلا لمشاكلها أو الغاءلها وعلى رأسها هذه الثنائيات المتقابلة بين النفس والبدن ، الظاهر والشىء فى ذاته ، النظر والعمل ، المعرفة والاخلاق ، المادة والصورة ، الروح والطبيعة ، أو على مايقول هوسرل فى «أزمة العلوم الاوربية» هذه الثنائية بين الاتجاه العقلى والاتجاه التجريبى كخطين يخرجان من ديكارت ، الاول الى أعلى والثانى الى أسفل ، وهى الثنائية التى جعلت الشعور الاوربى كفم تمساح مفتوح، كان القضاء على هذه الثنائية مهمة الفلاسفة الذين أتوا بعد كانط : نشته وشلنج وشوبنهاور وعلى رأسهم هيجل الذى استطاع تجاوزهم جميعا خاصة فشته وشلنج فى أحد مؤلفاته المبكرة» (١) ، كما ظلت مهمة الفلاسفة المعاصرين الذين حاولوا رفض أحد الطرفين وقبول الطرف الآخر أو الذين حاولوا ايجاد طريق ثالث بينهما .

ومما يدل على أهمية هيجل وارتباطه بالفكر المعاصر العدد الهائل من الدراسات التى خرجت فى السنوات الاخيرة عن هيجل وفى فرنسا خاصة ، وهى ليست دراسات بالمعنى التقليدى تشرح وتفسروتجمع وتؤلف بين أفكار هيجل لعرضها والتعريف بها كما يحدث في كثير من الرسائل الجامعية لدينا بل هى **قراءات لهيجل واعادة تفسير له .** أو ان شئنا تأويل لهيجل حسب مقتضيات العصر كما هو الحال في تأويل الكتب المقدسة وفى كل كتاب يوحى بأنه كتاب لكل عصر . فبعد اكتشاف برجسون للحدس تم اكتشاف الحدس عند هيجل ، وبعد تأكيد العصر الحاضر على جانب الوجود اكتشف هيجل فيلسوفا للوجود : فالحاضر يكشف عن الماضى ويجد فيه مالم يجده الناس فيه . وبهذا المعنى كان برجسون يقول دائما انه أثر فى أفلوطين لانه بفضل فلسفة برجسون تم التعرف على اشياء جديدة ماكان يمكن رؤيتها لولا فلسفة برجسون !

وبطبيعة الحال لايمكن ذكر كل شىء عن صلة هيجل بالفكر المعاصر ، عما يتفق معه ويختلف فيه ، بل سنكتفى ببعض الاشارات العامة أو ببعض رؤوس للموضوعات يمكن تناولها فيما بعد بشىء من التفصيل . ومع مافى التعميم من مخاطر مثل عدم الدقة أو اغفال الجزئيات التى تند عن التعميم الا أننا أثرنا العام الذى كثيرا ماننساه ونحن بصدد التحليلات الجزائية ، أى أننا كثيرا مانكون معاصرين وننسى هيجل نفسه عندما نبحث عن الجزء وننسى الكل ، خاصة وأن استقصاءنا لصورة هيجل عند خمسة عشر من المفكرين المعاصرين هوسرل ، شيلر ، هارتمان ، سارتر ، هيدجر ، ميرلوبونتى ، جابريل مارسل ، كارل ياسبرز ، كيركجارد ، نيتشة ، برجسون ، مونييه ، برديائيف ، أونامونو ،



د. حسن حنفي

برنشفيج ، لم يعطنا الا تحليلات جزئية لايمكن تكوين كل منها عن طريق الاشارات المباشرة لهؤلاء المفكرين المعاصرين لهيجل ومن ثم كان الالتجاء الى العام ضروريا ، فالعام سابق على الخاص عند هيجل ، والكل سابق على أجزائه عند هوسرل .

أولا : دفاعا عن هيجل

كثيرا مايقع الفيلسوف فى سوء فهم عصره أو فى سوء فهم العصور التالية له . فقد تعرض كانط لسوء فهم معاصريه له فيما يتعلق بلفظه الجديد «ترنسندنتال» وفهموا منه عكس مايقصده كانط مما اضطره الى التنويه بذلك فى كل مؤلف له بل وفى كل طبعة . **أما هيجل فقد تعرض لسوء فهم العصور التالية له نتيجة للتراكمات التى يأخذها المفكرون من الطابع العام لفلسفته والتى يعبرون عنها حتى** نشأت صورة لهيجل مختلفة تماما عن هيجل الحقيقى الذى عاش فلسفته وكونها من خلال تجاربه الشخصية والظروف العامة لعصره . قد يكون السبب فى نشأة هذه الصورة الخاطئة عن هيجل **سيادة مفاهيم المثالية الالمانية** السابقة على هيجل والتى أعطاها هيجل معانى جديدة للغاية بل ومعانى مخالفة تماما كما حدث لمفهوم «تصور» أو «فكرة» فقرأ المعاصرون له أو التابعون فلسفته بالمعانى القديمة لهذه الالفاظ . وقد يكون السبب أيضا **الهيجليين اليساريين** سواء ماركس والماركسيين أو دافيد شتراوس وبرونوباور وماكس شترنر الذين رفضوا الصياغات العقلية لهيجل وآثروا الارتباط بالواقع مباشرة أو بالفرد أو بالتاريخ المقدس دون تطبيق مباشر للمنهج الجدلى ، فى حين أن المنهج الجدلى ليس مجموعة من التصورات تطبق على الواقع بل هو حركة الواقع نفسه . وقد يكون السبب كذلك **هو نقد كيركجارد والوجوديين بصفة عامة له** وقراءاتهم السريعة له ورفضهم المتسرع لكل ماهو فكر وتصور وعقل ومعرفة مطلقة وماهية ، فى حين أن ذلك كله له عند هيجل مدلولات مخالفة لما يقصدها الوجوديون فى فهمهم لهيجل بل ومدلولات متفقة تماما مع مايقصدون هم أنفسهم . كما قد يكون السبب هو **أساتذة الجامعات** ومايكتبون من ملخصات أو مايختارون من نصوص أو مايوجزون فى كتب تاريخ الفلسفة العامة وماينعتون كل مذهب من صفات حتى وضعت لهيجل صفة «**المثالية المطلقة**» وهى أبعد ماتكون عنه ، هذه الصورة الكاريكاتيرية لهيجل هى المسئولة الى حد كبير عن التصور الخاطىء له وعن الاتهامات التى ألصقت به من غير وجه حق وهى اتهامات عديدة مازالت رائجة فى الاجواء الفلسفية المتسرعة يكفى أن نفند بعضا منها .

ـ ١ ـ

قيل عن هيجل انه **صاحب مذهب** بل هو صاحب المذهب (بألف ولام التعريف) وبأنه الممثل الاول للمذاهب الفلسفية الشامخة التى يبنيها الفيلسوف على الواقع أو بديلا عنه ويكفى خروج أحد الوقائع على المذهب حتى ينهدم



المذهب كله ، أو يكفى أن يعيش الانسان فكره كتجربة حية حتى تنفك عرى المقولات والتصورات ، بل يكفى الانسان أن يتألم وأن يصارع حتى الموت حتى يدركه الفناء بالرغم من خلود المذهب أو ادعائه الخلود . وقد كان كيركجارد أول من أعطى هذه الصورة لهيجل وأول من عادى المذهب وجعل من حياته اثباتا لزيف المذهب وبطلانه . رفض كيركجارد ادخال الفرد فى مذهب (٢) وأراد البحث عن حقيقة خاصة به يعيش من أجلها ويموت لها ، لا حقيقة عامة يشترك فيها مع الآخرين . فهيجل مريض بالمذهب ، لديه دوار المذهب ، والمذهب هو القضاء على الفصم فى الوجود بين الذات والموضوع ، بين الفكر والوجود ، وقد سار معظم الفلاسفة المعاصرين فى هذا الاتهام ، فجابريل مارسل يريد أن يظل ذاته ولايريد الدخول فى مذهب ، وكارل ياسبرز يضع هيجل مع كبار الفلاسفة المذهبيين مثل أرسطو وتوما الاكوينى ، وبرجسون يرفض المذاهب الفلسفية كلها مثل الفكرة عند هيجل التى هى بديل عن الواقع ، ومونييه يستشهد بقول تولستوى عن المذاهب المجردة التى تحيل المجتمع البشرى الى كائن عضوى لاانسانى ويعتبر هيجل ممثلا لتأليه المذهب الثابت .

وقد يكون **هذا الاتهام غير صحيح لان هيجل لم يضع مذهبا بل منهجا** . ولو ان جابريل مارسل يرى ان المذهب سابق على الجدل عند هيجل (٣) الا أن هيجل لا مذهب له بل ان هيجل فى شرحه المبكر للفرق بين مذهبى فشته وشلنج الفلسفيين يعيد شرح المذهبين على أنهما حركة الواقع نفسه أو جزء منه ، والمذهب لديه هو البناء الفلسفى الذى يكون أقل من حركة الواقع أو اكبر منها مثل المذاهب الفلسفية السابقة عليه عند كانط وفشته وشلنج ورينهولد وجاكوبى . «وفينومينولوجيا الروح» **لاتمثل مذهبا** بل تصف تطور الوعى من الحس الى العقل ، سواء الوعى الفردى أم الوعى التاريخى ، «والمنطق» وهو المقصود دائما بالاتهام يصف حركة الواقع نفسه **من الوجود العينى حتى التصور.** وكل مقولة هى احدى لحظات تطور الوجود كما يصف برجسون التطور الخالق ابتداء من عالم الحشرات حتى المسيح رئيس الصوفية . و «دائرة المعارف للعلوم الفلسفية» **لاتعطى مذهبا بقدر ماتعطى دراسة لجوانب** الوجود المختلفة على ماكان يفعل فلاسفة العصر الوسيط مسلمين أو مسيحيين فى تقسيم الفلسفة الى منطق وطبيعيات والهيات . أما «فلسفة القانون فهى تحليل للقانون المجرد والاخلاق الذاتية وللاخلاق الموضوعية ودراسة موضوعية لوضع الفرد فى الدولة ، وهكذا يمكن أن يقال عن «علم الجمال» على انه دراسة للفنون فى عصره وعن «فلسفة التاريخ » على انها تتبع لتطور الحضارات وعن « فلسفة الدين» على انها دراسة فى تاريخ الاديان المقارن . وان مايعرف باسم «مذهب يينا» لايدل على مذهب بقدر مايدل على تطور هيجل الفلسفى وعلى اشارة الى المراحل المختلفة التى يمر بها كل فيلسوف يتطور . **فالمذهبية اتهام لهيجل ليس له مايبرره لان هيجل كان فيلسوف عصره وهو الذى نظر الاحداث التى نشأ بينها فقد كان فيلسوف الدولة ، وكان يرفض كل مذهب خارج علي الاحداث ولاينبع من صميم الواقع .**

— ٢ —

وقد قيل عن هيجل أيضا أنه صاحب فلسفة صورية مجردة واطلق عليها اسم **«المثالية المطلقة»** فى كتب تاريخ الفلسفة لانها لاتؤمن بالواقع أو لانها تحيله الى مثال ، وكما اخذ الوضعيون فى انكارهم للميتافيزيقا هيدجر كمثل للخرافة (٤) اخذ التجريبيون والواقعيون والحسيون فقرات من هيجل سواء من فينومينولوجيا الروح أو من المنطق كمثال للفلسفة المجردة واخذوا هيجل كنموذج للفلاسفة الذين يعيشون في أبراج عاجية كما يقولون . وكيركجارد أيضا هو المسؤول الاول عن الترويج لهذا الاتهام فهو يصف فلسفة هيجل بالتجريد . ويسير من ورائه في هذا الاتهام جابريل مارسل مع أن المجرد عند هيجل ليس هو الفكر بل هو الواقعة الجزئية الحسية التى لم ترتبط بعد بتطور الروح وأن الفكرة عند هيجل أو التصور هو العينى . ان **فلسفة هيجل كلها نشأت كرد فعل على الاتجاهات الصورية التقليدية عند كانط وليبنتز وديكارت** التى تقضى على الواقع وتجعله لاقوام له الا بالفكر كما هو الحال عند كانط أوالتى تحيله الى فكر كما هو الحال فى تصور ديكارت للعالم على أنه حركة وامتداد . فهيجل منذ كتابات الشباب ينقد **الصورى الفارغ المجرد** كما هو الحال فى التشريع اليهودى أو القانون الكانطى (٥) ويعتبر التفكير نشاطا حيويا عند الفيلسوف وهو أقرب الى الحس السليم أو الى الحدس المباشر ، كما أنه مرتبط بالعمل ، بل ان هيجل يرفض فلسفة شلنج لانها فلسفة صورية تخطيطية ويعارض كل **الاتجاهات الصورية فى الفلسفة** (٦) **كما يرفض هيجل كل الاعمال الفنية المجردة** فى الدين الجمالى وهى الشكل الطقوس والعبادات والصور والاقانيم ، وينقد هيجل الهوية المجردة الفارغة التى هى أقرب الى تحصيل الحاصل مثل الهوية الرياضية والتى لاتكون نتيجة لتطور فعلى أو لحركة الواقع (٧) . وفى «فلسفة القانون» يعتبر هيجل الملكية والعقد والظلم ضمن القانون المجرد لان العينى لايوجد الا في الدولة التى تمحى فيها التناقضات (٨) . **فاتهام هيجل بالوقوع فى التجريد اتهام بعيد كل البعد عن هيجل لان فلسفة هيجل نشأت كرد فعل على التجريد الذى وقعت فيه الفلسفات المثالية قبله .**

— ٣ —

وقد اتهم أيضا هيجل بانه فيلسوف العقل الذى لايبحث الا عن العام دون الخاص ، والكلى دون الجزئى وأن العقل لديه هو العقل التقليدى الذى ألهه فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وهو العقل الذى تكتمل فيه الحقيقة والذى يصل الى المطلق والى المعرفة الشاملة والذى يشك فى المعرفة الحسية وفى كل معرفة لايضعها العقل بجهده الخاص . **وقدكان كيركجارد أيضا من أوائل المروجين لهذا الاتهام** فالمطلق الذى كان هيجل يبحث عنه خرافة علمية والعام الذى كان يريد ادراكه وهم ومحض خيال ولم يكن ذلك كله لدى هيجل الا وسيلة لاثبات تعالمه ووفرة معلوماته وغزارتها وتكييفه لها كما يريد وكما يريد التلاميذ تسلية لهم بها . فلسفة هيجل هى فلسفة الشمول والمعرفة المطلقة ومن ثم كانت مرادفة للدجماطيقية (٩) **والحقيقة أن هذا الاتهام غير صحيح فالعقل عند هيجل على مايبدو فى « فينومينولوجيا الروح » عقل ملاحظ** يلاحظ الطبيعة ويدرك قوانينها كما أنه عقل يلاحظ مايدور بالعالم الداخلى ويدرك القوانين النفسية والمنطقية ، بل انه عقل مرتبط بالكائن العضوى وبالجهاز العصبى . ثم يتحول هذا العقل الملاحظ الى قانون قلبى والى شعور باللذة ثم ينتهى الى أن يصبح هو الروح كما تبدو فى النظام الخلقى أو فى الحضارة عندما يصبح الروح غريبا على نفسه أو فى الاخلاق عندما تعود الروح الى ذاتها ، ثم تنتهى الروح الى الدين ، الدين الطبيعى أو الدين الجمالى ثم الدين الموحى به أو الدين الذى يظهر ويكشف عن نفسه ثم ينتهى هذا كله الى المعرفة المطلقة . والمعرفة المطلقة عند هيجل ليست هى غزارة المعلومات أو مجرد ثرثرة على مايقول كيركجارد بل هى ، الوصول الى الوجود نفسه أو وعندما يصبح العلم هو الذات عالما بذاته تعود الروح الى ادراك نفسها كوجود مباشر (١٠)

ويرفض هيجل المثالية التى تمنع من أن يكون التناهى فكرة والتى تجعل الفكرة بعيدة عن العين ، والفكرة لديه وهى اللحظة الثالثة من تطور التصور بعد الذاتية والموضوعية ، **الفكرة لديه تظهر فى الحياة** : فى حياة الفرد وحياة الطبيعة ، والفكرة المطلقة آخر ما ينتهى اليه المنطق والواقع فى مسارهما ، هى عود الى الحياة هى أقرب الى النفس أو الى الشخص ، هى الوجود أو الحياة التى لاتفنى أو الحقيقة كل الحقيقة .

— ٤ —

وقد اتهم هيجل أيضا بانه واضع منهج عقيم وهو المنهج الجدلى ، منهج تصورات يدور حول نفسه ، مجموعة من التروس اذا دار أحدها دار الجميع تتم فيها الحركة بشكل آلى لافرق بين موضوع وموضوع . يدخل كل شىء من ناحية ويخرج من الناحية الاخرى وقد أخذ طابعه ورقمه ووضعه في الوجود العام ، يحل المتناقضات ويقضى عليها بتجاوزها عن طريق التوسط . وقد أثار كيركجارد هذه الزوبعة ضد الجدل ورفض حل المتناقضات ورفض التوسط ، وذلك لان الانتقال من طرف الى طرف **لايتم الا بالقفزة** وجعل التناقض قوة خالقة أو دافعا للاعجاب بل جعله تناقضا **لا** يعقل وحوله من التناقض المعقول الى التناقض اللامعقول وجعله أقرب الى الفضيحة والعار منه الى موضوع التأمل . وبدل أن يكون الجدل بين التصورات أصبح جدلا بين الشيخ والمريد كما كان يفعل سقراط مع تلاميذه فى الاسواق ، وبدل أن يكون جدلا بين

المقولات أصبح جدلا فى العواطف بين الجاد والهزلى ، بين السار والمؤلم . وكذلك يرى هيدجر أن التناقض موجود فى الوجود الانسانى لا فى الواقع (١٠) . **وهذا أيضا اتهام غير صحيح . فالجدل عند هيجل ليس حركة آلية بل حركة حيوية تنبع من الواقع نفسه والتصورات فيه ليست هى التصورات المنطقية القبلية الفارغة فى المثالية الالمانية التقليدية بل هى لحظات وجودية يتحد فيها الزمان والمكان.** لقد كان الجدل قديما جد لا بين التصورات كما هو الحال عند كانط ، جدل للادراك الخاطىء لانه يبين تناقضات العقل ، كما كان عند أفلاطون جدلا يفصم الوجود الى قسمين المثال الحسى ، وكان عند سقراط حوارا بينه وبين الناس فى الاسواق ، في حين أن **الجدل عند هيجل هو جدل الواقع أقرب الى الصراع فى الوجود على ما يصفه علماء التطور والحياة** ، ومن ثم لم يكن هناك داع لهذه الدعوة المشهورة لقلب جدل هيجل رأسا على عقب وجعل هيجل يسير على قدميه بدلا من سيره على رأسه ، لان الجدل هو صراع الوجود وما المنطق الا الصياغة العقلية له . وقد حاول كثير من الباحثين المعاصرين وعلى رأسهم هيبوليت اثبات زيف هذا الاتهام وبيان أن **منطق هيجل هو منطق وجود** وأن هيجل بهذا المعنى هو أحد فلاسفة الوجود ، فلسيت فلسفة الوجود هى بالضرورة فلسفة الوجود الانفعالى الذى يتميز بالهم والحصر ويتصف بالغثيان أى الوجود القائم على العدم ، فقد قدم هيجل فلسفة وجود يتحول فيها الوجود الى ماهية والماهية الى تصور ، وماسماه هيجل منطقا هو فى الحقيقة وصف لحركة الوجود أعطاها صياغة عقلية .

ولا يمكن للجدل أن يكون جدلا عقيما بين تصورات فارغة لانه نشأ من أسطورة دينية حية عبر عنها هيجل فى مؤلفات الشباب ، ويصفها علماء الاديان بحركتين **حركة الذهاب وحركة الاياب** ، الذهاب حين طرد آدم من الجنة الاياب حين عودة البشر الى الرب ، أو بلغة العقيدة المسيحية ، الذهاب هو التجسد والاياب هو الخلاص ، وهما حركتان يصفان الوجود كله أو عمليتان كونيتان على مايصفهما بولس في الرسالة السادسة الى أهل رومية والرسالة الرابعة عشر الى العبرانيين .

ـ ٥ ـ

وقد أتهم هيجل أيضا بأن فلسفته فلسفة موضوعية لا تترك مجالا للذاتية ، فالمنطق موضوعى والروح موضوعى والتصورات موضوعية وما الذاتية لديه الا احدى لحظات الموضوعية . وقد كان كيركجارد أيضا أول من ثار على موضوعية هيجل ووضع الذاتية بديلا عنها ، فالمعرفة الموضوعية ليست معرفة بل مجرد كم للمعلومات لا تعطى حقيقة ، ولا يمكن للبراهين الموضوعية كالتراث والكتب المقدسة والكنيسة أو حتى الفكر الموضوعى أن يبرهن على حقيقة المسيحية ، بل الذاتية وحدها أى حقيقة شخصية تجد صداها فى الذات في الاحساس الجمالى أو فى الاخلاق أو فى الدين .

وهذا أيضا اتهام غير صحيح . فالفكرة عند هيجل على ما يشرحها هيدجر هى الوجود والوجود هو الذاتية المطلقة التى تعرف نفسها بنفسها (١١) . والحقيقة ان **الذاتية لم تغب مطلقا عن هيجل** ، فبفضل الذاتية أمكن للمسيح اعطاء البديل عن التشريع الموسوى الخارجى ، وعندما حل الحب محل القانون كما وضح فى الوصايا على الجبل ، ولا يكتفى هيجل بالذاتية عند كانط التى تبدأ بالفكر فى مقابل الواقع والتى تحل التقابل فى الذات العارفة بطريقة لا شعورية ، كما لا يرضى هيجل عن ذاتية جاكوبى التى تبدأ من الشعور بالاشياء ويمحى فيها التعارض بينها وبين المعرفة فيما وراء المعرفة ، وأخيرا لا يوافق هيجل على ذاتية فشته التى تقف بين الذاتيتين السابقتين فى ذاتية الالم والامل وتصبح اللانهائى والموضوع المطلق وذلك لانها وقوع في المثالية الخالصة ، أى انها تصبح مذهبا صوريا فى مقابل الواقعية . وفى مقدمة فيلومينولوجيا الروح يظهر المطلق على انه ذات ، بل ان الكتاب كله وصف لتطور الذاتية من الحس الى العقل . وفى «المنطق» يظهر المنطق الذاتى على أنه لحظة تالية للمنطق الموضوعى ، وكان الموضوع يجد نفسه عن طريق التوسط فى الذات . ومع أن الذاتية تبدو كأول لحظات التصور قبل الموضوعية (الفكرة) وفى صورة منطقية عن التصور والتصديق والقياس الا أنها تعبير عن الحياة فى هذه الصيغة المنطقية ، وفي فلسفة القانون تظهر الاخلاق الذاتية على أنها لحظة تالية للقانون المجرد . وفى فلسفة الدين ، تظهر الذاتية مع الموضوعية أيضا كلحظتين فى تطور الدين ، الدين الشامل الموضوعى والدين الذاتى الصوفى ، كما تظهر الذاتية على أنها مصدر قوة وحكمة فى دين الفردية الروحية أى دين الفلاسفة المثاليين (١٢)

ـ ٦ ـ

وقد قيل أيضا عن هيجل أنه نسى الفرد وأحل التاريخ محله، وأصبح الفرد لديه وسيلة يستعملها التاريخ، كما يستعمل الحيل والحروب والطغاة لتحقيق غاياته الضرورية . لذلك وضع كحيركجارد الفرد فى مقابل العام أو التاريخ وأقام فلسفته كلها على الفرد الأحد ، وكذلك فعل ماكس شترنر فى حديثه عن «الفرد الاوحد ومايمتلك» . وقد ردد معظم المفكرين المعاصرين هذا الاتهام ضد هيجل ، ويقال ان هذه النزعة الفردية في الفكر المعاصران هى الارد فعل على هيجل بوجه خاص والمثالية بوجه عام .. **وهو اتهام غير صحيح لان هيجل عندما يتحدث عن الفرد فانه لا يتحدث عن فرد بعينه بقدر ما يتحدث عن الفرد ويعطى له صفة منطقية : فاذا كان فى أول التطور كان فردية**

وإذا كان في آخره كان تصوراً . ومع ذلك فهيجل هو الذى تحدث عن الاغتراب واغتراب الانسان على ما يلاحظ ياسبرز (١٣) ، وهو الذى وضع التاريخ فى الانسان على مايفعل المعاصرون عندما وصف في « فينومينولوجيا الروح » تطور الوعى من الحس الى العقل وعندما ضرب المثل بالرواقية على حرية الوعى وبمذهب الشك على الشعور بالشقاء ، والفردية التى تعى ذاتها على أنها واقعة فى ذاتها ولذاتها هى احدى لحظات العقل . وفى « المنطق » يظهر الفردى على أنه اللحظة الثالثة التى يتحد فيها العام والخاص فى التصور المنطقى ، كما يظهر « الفرد الحى » كأولى لحظات الحياة في تطور الفكرة . وفى « فلسفة الدين تظهر الفردية الروحية » على انها احدى لحظات الدين المتوسطة بين الدين المحدد والدين المطلق ، وهى الفردية التى يقوم عليها الدين الجمالى ، دين الجليل ودين الغائية . ويظهر الفرد فى «فلسفة التاريخ» على انه احدى الوسائل التى تستعملها الروح فى تحقيقها فى التاريخ ، وبفضل نشاط الافراد يتحقق العام ، بل يضحى الفرد بهنائه وسعادته من أجل تحقيق رسالته ويعرف الالم والعذاب والهم الذى تحدث عنه كيركجارد . بل ان هيجل يعطى العظماء دورا هاما لتحقيق الروح فى التاريخ ، فهم وحدهم القادرون على فعل المعجزات مثل الاسكندر الاكبر وقيصر ونابليون ، ومن ثم **فالفرد حاضر** فى **التاريخ** وهو **الطرف المقابل للروح من أجل تحقيق مسارها** فى التاريخ (١٤) .

— ٧ —

وقد قيل عن هيجل أيضا ان فلسفته تقوم على **الضرورة والحتمية وعلى الغاء الحرية الفردية وأن كل شىء يتم لديه طبقا للضرورة الشاملة** المعروفة عند اليونان . وكل فرد محكوم عليه بقدر سابق لامرد له ، فالطفل كان يجب أن يموت ، والحرب كان يجب أن تقع ، والطاعون كان يجب أن ينتشر ، وذلك كله يقع لا لانه أفضل العوالم الممكنة بضرورة الافضل . وقد روج بعض الفلاسفة المعاصرين لهذا الاتهام فرفض كيركجارد دخول الفرد فى عملية تاريخية عملية لاشأن له بها ، وأثبت الوجوديون جميعا حرية خالقة للقيم لا دخل فيها لقدر التاريخ أو لارادة خارجية الهية أو انسانية .

والحقيقة أن هذا الاتهام غير صحيح فهيجل يعترف بحرية الفرد ولكن الحرية لديه ليست هى الحرية بالمعنى التقليدى حرية الارادة،بل هى الحرية الانطرلوجية أى عملية التحرر نفسها التى يقوم بها الفرد بنشاطه الخاص والتى تحدث أيضا على مستوى التاريخ . بل يمكن أن يقال ان فكر هيجل كله ابتداء من كتاباته الدينية الاولى حتى دروسه الاخيرة فى فلسفة الدين يدور حول عملية التحرر التى رآها لاول مرة فى التاريخ المقدس ، تحرر الشعب المختار من أسر العبودية السياسية أو التشريعية وظهور المسيح محررا للفرد وللجماعة . وفى «فينومينولوجيا الروح» يظهر الوعى بالذات على أنه عملية تحرر وأن الحرية هى السبيل للمحافظة على الذات وأن التحرر هو الوسيلة للقضاء على الشعور بالبؤس وللتخلص من جدل السيد والعبد . ويمكن أن يقال ان «**المنطق» كله هو وصف أنطولوجى لعملية تحرر الوجود واطلاق سراحه من الوجود حتى التصور** ، وفى كل مرحلة منطقية يفك قيد حتى تتم عملية التحرر فى «الفكرة المطلقة». ان كل المسار المنطقى من تخارج وتوسط ثم عود الى الذات هو فى حقيقة الامر عملية تحرر تتضمن أيضا التطور والنماء والاكتمال والتخلص من المثالية الصورية الفارغة ومن الحسية التجريبية المجردة ومن كل حكم سابق فى حركة الوجود . ويستعمل هيجل كثيرا من ألفاظ الحركة مثل القوة والتجاذب والتنافر والدفع حتى تستطيع الروح الحصول على الحرية . فاذا كانت حركة الذهاب هى حركة اسر وعبودية فان حركة الاياب هى حركة حرية وتحرر . ويختم هيجل منطقه بعبارة فى التحرر اذ يقول : «وهنا يقترب التصور من الوجود الحر ويرجع الى نفسه من الخارج ويكمل تحرره» .. وفي فلسفة التاريخ تبدو الحرية على أنها احدى الوسائل التى تستعملها الروح كى تتحقق في التاريخ .

— ٨ —

وأخيرا قيل عن هيجل ان فلسفته تبرر الكوارث والحروب وتبرر كل مايحدث فى الواقع من مآس وشرور وانه لم يترك واقعة الا وادخلها فى مذهبه حتى وهو على فراش الموت . وقد كان هيجل يقول عن نفسه فى ذلك أن قراءة الجريدة لديه مثل صلاة الصبح ،فالوقائع تتحول الى أفكار والافكار هى الوجود نفسه الذى نعيش فيه . وقد روج كيركجارد أيضا لهذا الاتهام حين رأى الشر ماثلا أمام عينيه كفضيحة أو عار فى الصلب أو فى ذبح ابراهيم لابنه أو فى موت اخوته أو فى تجديف أبيه على الله أو في عدم رجوع خطيبته اليه أو فى جهل رجال الدين وتكسبهم بلقمة العيش وحرصهم على المناصب أو فى المفكرين المذهبيين .

وقد يكون هذا الاتهام أيضا غير صحيح : فهيجل ضد كل نظرية فى العدل الالهى على طريقة ليبنتز ، مهمتها تبرير الشرور والآثام وانكار وجود الشر وتبرئة الله منه وبيان أن كل مافى العالم عدل وصواب ، بل ان كانط من قبل كان ضد أمثال هذه المحاولات (١٦) فهيجل لايبرر الشر عن طريق الحاقه بحرية الارادة كما يفعل أوغسطين أو عن طريق مراتب الوجود كما يفعل توما الاكوينى أو لان هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة كما يقول ليبنتز بل يعطى له وجودا فعليا في التاريخ . والتاريخ نشاط للروح يظهر من خلال الافراد والشعوب وبواسطة حيل العقل وبدافع من المصالح والاهواء . فهيجل يصف الوجود الواقعى والتاريخ الواقعى

ولايتمنى أو يقرظ الدين . وكل شر فى النهاية ينتهى الى خير ، فمآسى بنى اسرائيل انتهت الى التحرر بالحب على يد المسيح ، كما ينتهى الشعور بالبؤس عندما يصبح الوعى بالذات عقلا ويقضى على الفصم الداخلى فيه . والدين الذى يقوم على ثنائية الخير والشر كالمانوية دين محدد ، وهو احدى لحظات الدين ودون الدين الموحى به . وعندما يصف هيجل فى «فلسفة القانون» مظاهر الظلم كالخسارة اللاارادية والخداع والقوة والجريمة فانه يصف احدى لحظات القانون المجرد حين يتعارض مع الارادة الشخصية ، وذلك لان القانون المجرد وظيفته القهر والارادة الذاتية لم تتحول بعد الى فرد فى الدولة أى الى أخلاق موضوعية ، فالشر والجريمة والخداع يمكن القضاء عليها بعد انشاء الدولة .

تلك بعض الاتهامات والصور الخاطئة التى تقال عن هيجل ، والحقيقة أن هيجل أقرب الى الفكر المعاصر مما يظن البعض . مما جعل بعض الباحثين والمفكرين يرددون شعار «عودا الى هيجل» وكأن حملة كيركجارد عليه كانت مجرد عارض تاريخى .

ثانيا : بعض أوجه الاتفاق بين هيجل والفكر المعاصر .

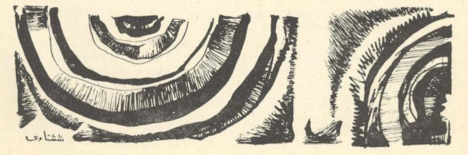
لقد اثبت عديد من الدراسات المعاصرة والتفسيرات الجديدة لهيجل والقراءات الفلسفية له أنه **أقرب الى الفكر المعاصر مما كان يظن الباحثون التقليديون ، بل وأقرب** الى الفكر المعاصر من بعض المفكرين المعاصرين الذين ينتسبون اليه ، والذين يؤمنون بأوساط الحلول ويقومون بالتبرير ويجعلون انفسهم حماة الحضارة الغربية مثل كارل ياسبرز وجابريل مارسل والوجوديون الروس والاسبان .

والحقيقة أن المفكرين المعاصرين لم يقوموا بدراسات مباشرة على هيجل بل استعملوا **بعض تحليلاته الجزئية** كما فعل سارتر فى اعتماده على تحليلات هيجل الآخر وللعدم وفى تحليلاته الخاصة للوجود من أجل الآخر وللوجود بوجه عام، وكما استعمل هيدجر تحليل هيجل للزمان وربطه بالمكان وكما استعمل ياسبرز هيجل من أجل البراهين على وجود الله ! وهناك فريق آخر من المفكرين المعاصرين يستعملون هيجل من خلال ماركس كما يفعل ميرلوبونتى فى «مغامرات الجدل» وكما يفعل سارتر فى «نقد العقل الجدلى» . لم يعطنا المفكرون المعاصرون الا تحليلات جزئية لبعض أفكار هيجل بالقبول أو بالرفض ، حتى اننا اذا أردنا تتبع صورة هيجل فى أعمال المفكرين المعاصرين لم تخرج الا بنظرات جزئية للغاية لاتعطى صورة عامة له متسقة وواضحة .. ومن ثم كان لابد من تعويض ذلك بمقارنات عامة خارج نطاق هذه النظريات الجزئية ومحاولة وضع هذه الاخيرة بقدر الامكان داخل الخطوط العامة التى تبين أوجه الاتفاق أو الاختلاف بين هيجل والفكر المعاصر .

وعندما نتحدث عن الفكر المعاصر فاننا نقصد **فلاسفة الوجود بالذات** باعتبارهم ممثلين له ولانقصد آخر ممثلى الاتجاهات العقلية مثل برنشفيج أو الاتجاهات الحسية التقليدية فى الوضعية المنطقية ، أى اننا نقصد المفكرين الذين يودون تجاوز الصراع التقليدى بين المثالية والواقعية مثل هوسرل، والذين خوجوا منه مثل سارتر وهيدجر وميرلوبونتى أو المستقلين عنه مثل ياسبرز وجابريل مارسل أو مثل رافيسون وبرجسون ومونييه وشيلر ونيتشه ووليم جيمس باعتبار أن هؤلاء المكفرين هم الممثلون لروح العصر ، بل ان الماركسية نفسها أخذت روح العصر وأصبحت أحد تياراته اكثر من كونها استمرارا لفكر ماركس فى القرن الماضى .

ـ ١ ـ

كانت احدى مهام هيجل هى معارضة التيارات الحسية فى عصره ، وهى تيارات كانت وريثة هيوم الذى لم يستطع كانط التغلب عليه عندما بنى فوقه طابقا من القوالب القبلية الفارغة الساكنة . وقد أخذ هيجل على عاتقه هذه المهمة منذ البداية فى مؤلفات الشباب فعارض حسية الشعب اليهودى والجزاء والعقاب الماديين والطقوس والشعائر والمراسيم الحسية فى مقابل الصفاء الروحى الخالص فى المسيحية والدعوة القلبية الصرفة . وفى «فينومينولوجيا الروح» يبدو الوعى فى أولى لحظاته على أنه حس يدرك الاشياء فى الزمان والمكان بكل مافى الحس من خداع .. فالادراك الحسى لايعطى الا حقيقة ضحلة أو مجردة وهو مرتبط بالشك والثبوت والمبارة .. وفى كتاب



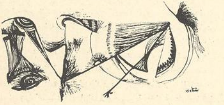
« المنطق » ينعى هيجـل حـال المنطق فى عصره الذى لم يتعد علم النفس العقلى» أو حتى «علم النفس الفزيولوجى» والذى تصور قوانينه تصورا آليـا ميكانيكيـا ، ولا يكاد هيجـل يذكر فى منطقـه أيا من لوك أو هوبز أو هيـوم أو أى ممثل للاتجاه الحسى . وفى « علم الجمال » ينقـد هيجل كل النظريات التجريبية التى تجعـل العمـل الفنى تطبيقـا لبعض القـواعد أو تعبيرا عن المهـارة أو أعمالا للذوق الشخصي أو دراية تعالمية بتـاريخ الفن أو مجرد صـدى للحس أو للعقـل أو للخيـال دون أن يكون تعبيرا عن المثال (١٧) . وفى « فلسـفة الدين » ينقـد هيجـل أيضـا التجريبية كأسـاس للدين ـ هـذه التجريبيـة التى تبـدو فى الوثنية أى فى المعرفة الحسية المباشرة أو فى العواطف الصوفية أو فى التمثلات الدينية الفـكرية ، وان « الدين المحدد » هو فى الحقيقة سيادة للتجريبية على الدين .

ويستمر الفكر المعاصر فى أداء هـذه المهمة فى نقـد الاتجـاه الحسى التجريبى والذى سماه هوسرل «الموقف الطبيعى» استمرارا لما بدأه هيجل من قبل ، فينقد هوسرل سيادة الاتجاه النفسى فى المنطق كمـا هو الحال عنـد مل وسيجوارت وفى الفلسفة كما هو الحال عند دلتاى وفلسفة «تصورات العالم» ويعلق الحكم عليه . ويرفض ميرلوبونتى فى «فينومينولوجيا الادراك الحسى» كل الاتجاه السيكوفيزيقى فى دراسته للظاهرة وكل نتائج علم النفس الفزيولوجى بعـد ان فقد هوسرل من قبل التوازى السيكوفيزيقى أى وضـع الظاهرة النفسية والظاهرة الفزيولوجية على نفس المستوى . كما يميز ميرلوبونتى أيضا فى كتابه «بناء السـلوك» بين مستويات الظاهرة الحية ، كما يفعل معظم المفكرين المعاصرين بين عالم الطبيعة وعالم الحياة وعالم الانسان ، وهى المستويات الثلاثة التى حاول هوسرل اعادة بنائها فى الجزء الثانى من الافكار . ويرفض سارتر كل النظريات التجريبية فى دراسة «الخيال» و «الخيالى» حتى أصبحت عادة المفكرين والباحثين المعاصرين هى البـدء برفض الموقف الطبيعى والتمييز بين الظاهرة الانسانية والظاهرة الطبيعية نتيجة لخلط القرن التاسع عشر بينهما حينما اعتبر العلوم الطبيعية هى النموذج لكل علم انسانى يريد أن يكون علما موضوعيا . وقد كانت مهمة برجسون أيضا تفنيد الاتجاه الحسى التجريبى فى علم النفس عند فشنر وشاركوه وفى علم الاجتماع والدين عند ليفى بريل ودوركايم وفى علم الحياة عنـد دارون وسبنسر ولامارك وفى الفلسفة عندهيوم وتين . كما فرق هيدجر أيضا بين الوجود وبين الموجود ، الاول تتكشف فيه الحقيقة والثانى موضوع العلوم الطبيعية . والاتجـاه التجريبى وان اعتبرنا كيركجارد فيلسوفا معاصرا باتجاهه لا بزمانه ، لوجدنا أنه أيضا ينقد الموضوعية التجريبية منها والفكرية على السواء . لم ينقطع اذن هذا التيار الذى بدأه هيجل وكانط من قبـل واستمر فيه لاشيلييه وبوترو ورافيسون وبريبه حتى العصر الحاضر من أجل نقد الاتجـاه التجريبى الذى كان أثمن ماخلفه القرن التاسع عشر .

ـ ٢ ـ

كما نجد عند هيجل **نقدا لكل التيارات الصـورية المثالية الفارغة التى لايفترق فيهـا ديكارت عن كانط أو ليبنتز عن سبينوزا** أو حتى معاصريه مثل شلنج وفشته وجاكوبى ورينهولد وقد بدت هذه النزعة عند هيجل منـذ كتابات الشباب فى نقده للقانون الموسوى والقانون الكانطى، وفى نقده لفلسفة كانط على أنها صورية محضة تقوم على قوالب فارغة ساكنة مائتة من ناحية وعلى حس حدسى أو على حدس حسى من ناحية أخرى . بل يمكن أن يقـال ان «المنطق» كله هو اعادة بناء للمقولات الكانتية وادخال الحركة والمادة اليها . وذلك لان كانط فى «علم المنطق» هو المنطقى الاول الذى يرجع هيجل اليه دائما لهدمه ونقده أو اعـادة بنائه مع سبينوزا وليبنتز . فنظرية كانط فى الذهن نظرية سطحية محضة لانه ذهن خلوجى لايتعدى حـدود التجربة وفصله بين منطق نظرى ومنطق عملى فصل سطحى لا مبرر له . أعاد هيجل للذات حركتها عن طريق تموضعها وتحررها من التناقضات الصورية التى وضعها فيها كانط وكل أساس صورى لابد وأن يقع فى تحصيل الحاصـل . وفى مقـدمة «فينومينولوجيا الروح» يوجه هيجل اعتراضات صريحـة للاتجاه الصورى الذى وقعت فيه الفلسفة فى عصره ، وخاصة فلسفة شلنج القائمة على مبدأ الهوية ووصـفها بأنهـا «صورية تخطيطية» .

ويستمر الفكر المعاصر فى نقد الاتجاه الصورى الذى يعتبره هوسرل أحد اتجاهات الشعور الاوربى خـارجا من ديكارت وسير فيه ليبنتز وسبينوزا ومالبرانش وكانط وكل العقليين . وقد خصص هوسرل أحد مؤلفاته المتأخرة «المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى» لمهاجمة الاتجاه الصورى فى المنطق أو لاعادة بنائه كما وضع قديما عند أرسطو فى منطق القضايا وعند ليبنتز فى منطق الرياضة وعند علماء الرياضة المحدثين من أمثال لوباتشفسكى وبولزانو وريمان . كما ينقد سارتر كل النظريات العقلية الصورية عند المثاليين العقليين فى الخيال والمخيلة . ويوجه ماكس شيلر أعنف هجوم على صورية كانط فى الاخلاق كما يفعل هيجل مع المنطق وينشىء أخلاق مضمون تقوم على قبلى مادى مثل السعادة أو التضحية أو الشخص الانسانى كما يتضح لديه فى سلم القيم . أمـا برجسون فان فلسفته كلها رد فعل على نظريات العقليين



الذين يستبدلون بالوقائع خيالات صورية ويأخذ كانط هدفا لهجومه سواء فى الاخلاق في هجومه على الامر المطلق والالزام الخلقى أو فى المعرفة فى هجومه على العقل الذى لايدرك الا الخارج والساكن والمكانى والكمى ، حتى أصبح الفيلسوف العقلى عند برجسون أشبه بتلميذ مذنب وجهه للحائط ومحرم عليه أن يلتفت للواقع ! صحيح أن هناك برنشفيج آخر ممثلى المثالية العقلية فى العصر الحاضر ، وهو الذى يعتبر أن تقدم الوعى الاوربى مرهون بتقدم المذاهب العقلية ولكن باستثناء هذا الوريث الوحيد للمثالية القديمة أصبحت شيمة كل مفكر معاصر تقريبا هى البدأ برفض الاتجاه العقلى الذى ساد الفكر الاوربى منذ نشأته دون أى ذكر لما اداه من خدمات ، من قضاء على التشبيه والتجسيم في اللاهوت وعلى الاسطورة فى الحياة اليومية وعلى الغيبيات في الفكر حتى أضحت العقلانية الاوربية عند البعض مثل فيبر وياسبرز، أثمن ماأعطاه الوعى الاوربى فى قدرته على التنظير .

– ٣ –

حاول هيجل فى عصره اذن ان يشق طريقا ثالثا بين الاتجاهات الحسية التجريبية عند لوك وهوبز وهيوم وبين الاتجاهات العقلية المثالية عند ديكارت وسبينوزا وليبنتز وكانط وهو نفس الطريق الذى حاول فشتة وشلنج وجاكوبى ورينهولد البحث عنه ولكن هيجل اعتبرهم جميعا مرددين للمثالية الصورية الكانطية ، بالرغم من كل مايقوله فشته عن الانا ومعارضتها للاانا والجهد والصراع والتضحية ، وبالرغم من كل مايقوله جاكوبى عن العاطفة والتعاطف والوجدان . **وقد وجد هيجل هذا الطريق الثالث فى حركة** الواقع نفسه لا فيما هو اكثر منها لدى المثاليين الصوريين العقليين ولافيما هو اقل منها لدى الحسيين التجريبيين. ففى حركة الواقع لافرق بين المعرفة والوجود ، وتنفض كل الثنائيات التقليدية المتقابلة التى عرفها الفكر المثالى التقليدى والفكر الحسى التقليدى ، ثنائيات الذات والموضوع ، الوجود والماهية ، الفكر والواقع ، العقل والحس ، الصورة والمادة ، القبلى والبعدى ، وحلت فى طرف ثالث يجمعهما ويتجاوزهما معا .. الجدل اذن هو هذا الطريق الثالث الذى اشتقه هيجل بين المثاليين والتجريبيين فى عصره .

وقد وضع الجدل عند هيجل منذ مؤلفات الشباب الدينية فى محاولته تجاوز التقابل بين اليهودية والمسيحية أو بين الشريعة والحب فى المعرفة المطلقة أو فى الوحى الذى يكشف عن نفسه ويكشف عن الوجود معه . كان الجدل في مؤلفات الشباب جدلا رأسيا مختلطا بالمسيح الكونى وبعمليتى الذهاب والاياب وبعقيدة التجسد والخلاص أو بالحرمان والغفران ، ثم ظهر بعد ذلك في «فينومينولوجيا الروح» على انه جدل الذاتية أو جدل الوعى . فالوعى من حيث هو ادراك حسى على مايقول التجريبيون ، والوعى بالذات من حيث هو استقلال ارادى وحرية باطنية على مايقول المثاليون كلاهما يجد حله فى العقل ، ولكنه فى هذه المرة عقل أو روح أو دين أو معرفة مطلقة .. والوعى نفسه يتكون من تجاوز الادراك للاحساس وتجاوز الذهن لكليهما معا ، والدين نفسه وهو الدين الموحى به طريق ثالث يحل فيه تناقضات الدين الطبيعى عند أنصار الموقف الطبيعى والدين الجمالى عند المثاليين . وليس هناك أدل على الطريق الثالث الذى يشتقه هيجل مما يعرضه هو نفسه فى علم «المنطق» ، فالتصور هو الطريق الثالث الذى يجمع بين أنصار الوجود وهم الطبيعيون وأنصار الماهية وهم المثاليون. وفى داخل الوجود نفسه نجد أن المقدار هو الطريق الثالث الذى يحل التناقض بين الكيف «المثالية» والكم «الواقعية». وفي داخل الكيف نجد أن الموجود لذاته هو الطريق الثالث الذى يحل التناقض بين الوجود «المثالية» والموجود (الواقعية) ، بل فى داخل الوجود نفسه نجد ان الصيرورة هى الطريق الثالث الذى يحل التناقض بين الوجود (المثالية) والعدم (الحسية التجريبية) . فاذا انتقلنا الى الماهية وجدنا أن الواقع هو الطريق الثالث الذى يتم فيه الغاء التناقض بين الماهية (المثالية) والظاهرة (التجريبية) . وفى التصور نجد أن الفكرة هى الطريق الثالث الذى يتم فيه حل التناقض بين الذاتية (المثالية) والموضوعية (التجريبية). وهكذا يمكن تفسير التقسيم الثلاثى المستمر فى « علم المنطق » على هذا النحو . وفى فلسفة الدين يظهر الدين الموحى به على أنه الحل الثالث الذى يجمع بين الدين الطبيعى عند التجريبيين ودين الفردية الروحية عند المثاليين وهكذا ..

ويستمر الفكر المعاصر هذه المهمة فى البحث عن الطريق الثالث بين الاتجاه العقلى والاتجاه التجريبى ، اللذان يخرجان كخطين منفرجين من ديكارت على ما يصف هوسرل واللذان لا يلتقيان من جديد في خطين متقاربين الا فى الفينومينولوجيا التى تعتبر بالفعل على مالاحظ معظم الباحثين وعلى رأسهم شتراسر الطريق الثالث بين المثالية والواقعية ، أى أن المنهج الجدلى والمنهج الفينومينولوجى كليهما يقوم بنفس الوظيفة من أجل حل التناقض المشهور فى الوعى الاوربى ، الذى يسبب أزمة الفلسفة فى عصر هيجل على ما يقول فى مؤلفات الشباب ، وأزمة العلوم الاوربية على ما يقول هوسرل فى آخر مؤلف له . ففى **الايحاء** المتبادل بين الذات والموضوع تحل مشكلة المثالية التى تعطى الاولوية للذات على حساب الموضوع كما تحل مشكلة الواقعية التى تعطى الاولوية للموضوع على حساب الذات . لقد رفض هوسرل الاتجاه التجريبى فى « بحوث منطقية » ثم رفض بعد ثلاثين عاما من الفكر المستمر الاتجاه الصورى فى «المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى » حتى يستطيع فى آخر عام له بناء منطق الشعور فى « التجربة والحكم » .. وكما ولد كانط الفلاسفة من بعده وعلى رأسهم هيجل ، ولد هوسرل أيضا فلاسفة من بعده يمكن تسميتهم Post-Hegeliens وهم

هيدجر وسارتر وميرلوبونتى يحاول كل منهم رفع تعليق الحكم واصدار حكم على الوجود فأصبح هو الزمان عند هيدجر والعدم عند سارتر والوجود فى العالم من خلال الجسم عند ميرلوبونتى .. ويسير برجسون فى تيار منفصل ولكن في نفس الاتجاه فيرفض نظريات المثاليين والواقعيين معا ويجد الطريق الثالث فىالحدس والحياة والديمومة والتطور الخالق والدين الدينامى والمجتمع المفتوح ونداء البطل . وكذلك وجد ماكس شيلر ومونييه الطريق الثالث فىالشخص وأصبح الفكر والحس والحركة والفعل ، كل هؤلاء أبعادا للشخص . ووجد كارل ياسبرز الطريق الثالث في تجاوزه للمثالية والواقعية معا وفى تحليله للوجود الانسانى الذى يظهر فى مواقف حدية كالموت والصراع والتضحية والحب . وأراد جابريل مارسل تجاوز المذهبين معا وآثر السقراطية الجديدة والحوار المستمر ولغةالانا والانت على مايقول مارتن بوبر فى «الحياة فى حوار» . أما نيتشه فقد آثر ارادة القوة والانسان المتفوق ورفض أشكال المثالية والواقعية معا .

بل والاعجب من ذلك أن مااختاره **المفكرون المعاصرون على انه طريق ثالث قد اختاره** هيجل من قبل : فقد آثر **المعاصرون الوجود وهو الاصل فى الحس** والعقل معا ، كما هو الحال عند هيدجروسارتر وميرلوبونتى وياسبرز وجابريل مارسل ، وآثر **هيجل الوجود** أيضا كما هو واضح فى «علم المنطق» . اختار المفكرون المعاصرون **الحياة** كما هو الحال عند دلتاى وبرجسون وهوسرل وشيلر ونيتشه وأونامونو وهو مااختاره هيجل من قبل : فالحياة لديه احدى لحظات التصور ، والمنطق كله تعبير عن حركة الوجود ، والحياة الكامنة فيه ، حتى أن قارىء المنطق ليتصور نفسه وكأنه يقرا برجسون قبل ظهوره . واذا كان كيركجارد قد آثر الذاتية ورفض المثالية العقلية والموضوعية العلمية معا فان هيجل من قبل قد جعل الذاتية احدى لحظات التصور وتابع تطور الذاتية من الاحساس الى المعرفة المطلقة كما تابعها كيركجارد من الاحساس (الطبيعى أو الجمالى) الى الاخلاق حتى الدين خلاصة القول ان **كثيرا مما توصل اليه هيجل على أنه حل لاشكال المثالية والواقعية توصل اليه المعاصرون أيضا حتى انهم ليعدوا من هذه الناحية تابعين له**

— ٤ —

واخيرا نجد أن فلسفة هيجل كلها تصف الوجود على أنه مشروع ومشروع تحرر بالذات ، مشروع يبدأ ويتحقق ثم يكتمل فى النهاية .. **فالوجـــود لديه عملية انطولوجية** تقوم فى بعض الاحيان على أساس من علم الحياة بما يعطيه من تطور ونماء وصراع وبقاء ، وهذا ماجعل فلسفة هيجل نموذج الفلسفة الدينامية . كل فلسفة سابقة عليها توقفت عند احدى لحظات العملية ، ومن ثم توقفت عن الحركة وأصابها السكون وبالتالى أصابها الضمور والفراغ .

وقد وضحت هذه العملية الانطولوجية منذ مؤلفات الشباب حين يصف تاريخ العبرانيين على أنه نشأة فتطور فسقوط وانهيار ، ثم تاريخ المسيحية على أنه نشأة جديدة ونماء أبدى ، ويختلط فى ذلك التطور الكونى الافقى مع التطور الدينى الرأسى ، مدنية الارض ومدنية السماء . وقد يكون السبب فى هجومه على شلنج وفلسفة الهوية أنها تتصور أن هوية الروح والطبيعة معطاة مسبقا ، يتم تصورها في العقل دون أن تكون نتيجة لعملية طويلة ولنشاط الفكر ولجهد الافراد .. فما ظنه شلنج معطى أولا هو فى الحقيقة عند هيجل يحصل عليه فى النهاية .. وتتضح العملية بصورة واضحة فى «فينومينولوجيا الروح» عندما يصف هيجل الذاتية على حد قول كيركجارد كمشروع طويل من الحس حتى المعرفة المطلقة ، وهو مايكرره هيجل فى «المنطق» عندما يصف الوجود كله على أنه مشروع يتحقق بذاته ثم يتخارج بالتوسط ويتجاوز ذاته ويلحق بالآخر ثم يتجاوز الآخر ويتحقق فى لحظة ثالثة فيتغير كيفا وينتقل الى مستوى آخر فى التطور . ويصف هيجل في آخر «المنطق» هذه العملية الانطولوجية على أنها تجسد للكلمة Verbe أو للفكرة Idée . وفى فلسفة التاريخ تتطور الحضارات وتتحقق الروح فى التاريخ حتى تكتمل العملية فى النهاية فى الامبراطورية الجرمانية وريثة الشرق القديم واليونان والرومان معا .. وفى فلسفة القانون يتطور القانون المجرد الى الاخلاق الذاتية ثم يتحقق فى الاخلاق الموضوعية ، وفى الاخلاق الموضوعية تتطور الاسرة فتصبح مجتمعا مدنيا يتحول بدوره الى الدولة فيتحقق القانون كلية . وفى «فلسفة الدين» يتطور الدين أيضا من الدين المحدد ، دين الوثنية والحس الى دين الفردية الروحية ، دين الفلاسفة المثاليين . حتى ينتهى فى النهاية الى الدين المطلق أو الى الدين الموحى به. وفي كل مرحلة من مراحل التطور ينفك اسار ويطلق قيد حتى تتحرر الفكرة ويتحرر الوجود ..

وفى الفكر المعاصر استمرار لمشروع هيجل ، وفيه ظهر المشروع على أنه مرادف للوجود . فالوجود الانسانى عند سارتر وسيمون دى بوفوار مشروع يتحقق بفعل الانسان وبحريته ويخلق ماهيته أولا بأول ، وعند جابريل مارسل يخلق الانسان ذاته بذاته ويتحقق بارادته الحرة أو كما يقول هيجل يتحقق بذاته ، ويصف ميرلوبونتى أيضا تطور الحياة فى «بناء السلوك» من النبات الى الحيوان الى الانسان ، وهو مايفعله هوسرل أيضا فى الجزء الثانى من الافكار عندما يبنى العالم الطبيعى ثم العالم الحياتى ثم عالم الروح حتى الانا الخالصة ، وهو مايفعله برجسون في «التطور الخالق» عندما يصف تطور الكون من النبات الى الحشرات الى اللافقريات الى الفقريات الى الانسان الى الصوفى حتى المسيح ، وفى كل مرة تتحرر الديمومة وتظهر الحرية الباطنية والنداء الداخلى .. وكذلك يتفاوت سلم القيم عند شيلر من اللذة والسعادة حتى التضحية والشخصى وفى كل مرة تتأكد الشخصية الانسانية فى ممارسة حريتها .

عند كل من هيجل والفكر المعاصر هذه النغمة لشيء يتحقق وفى تحققه تحرره .. قد يصل هيجل الى النهاية فالنجاح مضمون وقد يفشل المشروع الوجودى لان الوجود قائم على العدم ، ولكن عند كل منهما نجد الوجود كعملية وكعملية تحرر ، ونجد عند كل منهما الرغبة فى الوصول الى النهاية والى الاكتمال ، أى البحث الدائم والمتواصل، مما يجعل **الفكر المعاصر بالفعل امتدادا لهيجل .**

ثالثا : بعض أوجه الاختلاف النسبى بين هيجل والفكر المعاصر .

بالرغم من وجود بعض أوجه الاتفاق بين هيجل والفكر المعاصر ، وهى الاوجه التى تجعل الفكر المعاصر استمرارا لهيجل ، الا أننا قدنجد أيضا بعضأوجهالاختلاف بينهما تدل على التقابل المعروف بين الفلسفة الحديثة التى يمثلها هيجل في هذه الحالة والفكر المعاصر الذى يمثله فلاسفة الوجود بوجه عام وسارتر بوجه خاص باعتباره ممثلا لروح العصر .

والاختلاف بين هيجل **والفكر المعاصر اختلاف نسبى،** فبالرغم من وجود بعض المفارقات بينهما الا أنها لاتدل على اختلاف جذرى أو كلى ففى هيجل بعض مافى الفكر المعاصر وفى الفكر المعاصر بعض مافى هيجل ..

ولم يصور أوجه الاختلاف هذه أحد كما صورها كيركجارد فى المعركة المشهورة بينه وبين هيجل . ولكن هذه المعركة كانت فاتحة لمعارك أخرى مشابهة أقل حدة وأكثر علمية وموضوعية يحاول فيها المفكر المعاصر اعادة بناء المفكر الحديث كما يفعل هيدجر مع كانط فى شرحه للحساسية الترنسندنتالية على أنها أنطولوجيا جذرية ، أو كما يفعل هوسرل مع ديكارت فى اعادة بنائه للشعور ووصفه له على أنه في نفس الوقت شعور وشعور بشيء ، أو كما يفعل برجسون مع كانط ولكن بنغمة أكثر حدة فى رفض برجسون لكل المذاهب الفلسفية العقلية ، أو كما يفعل شيلر مع كانط فى رفضه للقبلى الفارغ ووضعه أخلاق المضمون وقيم الحياة .

ويمكننا أن نعرض لبعض هذه الاختلافات فى ايجاز شديد اما لانها معروفة للغاية واما لانها تحتاج لمزيد من التفصيل . تكفينا رؤوس الموضوعات مع مراعاة أن أوجه الاختلاف النسبى هذه تدخل فى اطار الاتفاق العام بين هيجل والفكر المعاصر ..

ـ ١ ـ

الفارق الاول هو أن **كل واقع معقول عند هيجل ولا يوجد شيء واحد لا معنى له ، وكل واقعة مهما بدت بعيدة عن الفكر فهى داخلة فى صميمه ولها مكانها** فى النسق الفكرى العام . فى حين أن **الفكر المعاصر يترك جزءا من الواقع ، أن لم يمكن كله كما هو الحال عند كيركجارد ، بلا معنى ، فكثير من الوقائع غير معقولة ، بل ان الواقعة بطبيعتها شيء مضاد للعقل وخارج عليه .**

ومن ثم ظهر فى الفكر والادب **اللامعقول واللامعنى والعبث،** وكأن أثمن ما أعطاه الغرب وهو العقلانية والقدرة على التنظير على ما يقول فيبر وياسبرز قد رفضه الفكر المعاصر بعد أن تشبع الشعور الاوربى به وبعد أن بدت مخاطره على الحياة المعاصرة ، خاصة فى المجتمع الراسمالى حيث ينظم العقل كل شيء بطريقة قضت على الحياة اليومية بعد أن دخلت فى اطار التآزر الآلى العضلى . ويقصد بعض المعاصرين مثل برجسون وشيلر وكيركجارد ونيتشه وجويو وأونامونو باللاعقلى ما تتصف به الحياة من طفرة وظهور مفاجيء للظواهر وعدم قابلية للتنبؤ ، كما يقصد به البعض الآخر مثل سارتر وهيدجر ما يتصف به الوجود من تناقض وتعارض مع العقل المسطح الذى يقوم على الهوية وعدم التناقض .. فالوجود فى الزمان في حين أن العقل لا زمان له ، والوجود فى التاريخ فى حين أن العقل لا احداث فيه ، ويقصد به فريق ثالث مثل ياسبرز وجابريل مارسل السر الذى يند عن العقل ويقصدون بالسر عقائد الدين لا يمكن الوصول اليها الا بالايمان البسيط الساذج كما هو الحال عند جابريل مارسل ، أو بالايمان الفلسفى الذى يقوم تتبرير عقائد الدين كما هو الحال عند ياسبرز .. فالمعنى مقرون باللامعنى كما هو الحال فى عنوان مؤلف لميرلوبونتى والمعنى مقرون بالاشتباه والالتباس على حد قول سيمون دى بوفوار ، والمعنىمرتبط بالتاويل والتفسير كما يقول هيبدجر ، وهو لايبدو الا فى الليل على حد تعبير ياسبرز ، ومن ثم كان الغموض والاشتباه والليل أكثر ايحاء للمعاصرين من الوضوح والتميز عند ديكارت أو من فهم كل شيء عند هيجل باستثناء هوسرل الذى ظل وريثا لديكارت وباحثا عن نظرية فى الوضوح والبداهة .

واذا كان **الشعور الواعى عند هيجل هو أساسا شعور عقلى ، واذا كان** العقل نفسه مهما تطور وأصبح روحا أو دنيا أو معرفة مطلقة **لا** يخرج عن نطاق العقل الذى يحس ويدرك ويلاحظ ويتفرد ، **فان الشعور الواعى عند المعاصرين شعور انفعالى ،** أى أن التقابل بين هيجل والفكر المعاصر هو الذى وضعه كيركجارد بين Pathos, Eidos فتحول الجدل عند كيركجارد من جدل عقلى الى جدل انفعالى . وان شئنا الدقة قلنا أن الحياة عند هيجل هى حياة عاقلة فى حين ان الحياة عند المعاصرين تتميز بالانفعال كما هو الحال عند كيركجارد أو بالدافع الحيوى كما هو الحال عند برجسون وبارادة القوة كما هو الحال عند نيتشه أو بارادة الاعتقاد كما هو الحال عند وليم جيمس أو هو التعاطف والمشاركة الوجدانية كما هو الحال عند ماكس شيلر . فاذا كان هيجل قد صاغ الحقيقة وكشف الوجود فى ذهنه كفيلسوف ، فان ميرلوبونتى يرفض عقلانية الذهن (١٨) وتكوير العالم فى عقل الفيلسوف بدل أن يكون الفيلسوف موجودا في العالم ، وهذا لا يمنع ياسبرز من الاستشهاد بقول هبجل من انه لا يتحقق شيء عظيم بدون

الانفعال (١٩) حتى يبين أن العقل عند هيجل ليس هو العقل الصورى بل أقرب الى الحياة والى الانفعال المصاغ عقليا . الا أن كيركجارد هو المسئول الاول عن وضع هذا التقابل وسار فيه الى حد ما شيلر وسارتر ، الاول فى « حياة العاطفة وأشكالها » والثانى فى « محاولة لوضع نظرية فى الانفعالات » .

— ٢ —

واذا كان المنهج الجدلى **يقوم على التوسط وعلى تجاوز الطرفين المتناقضين** وحل التناقض فى طرف ثالث على ما هو معروف من لفظ التجاوز الذى يشمل القضاء على طرف ثم اعادة بنائه كطرف آخر ، فان الفكر المعاصر **يترك الطرفين متناقضين ولايحل التناقض فى طرف ثالث ، وان وجد الطرف الثالث فانه يكون فى تعارض دائم مع الطرفين السابقين** . وبعبارة أخرى اذا كان هيجل فى جدله ينتقل انتقالا منطقيا عن طريق التوسط أو التخارج أو الآخر فان الفكر المعاصر لا يعرف الا الطفرة أو النقلة أو الظهور المفاجىء . فقد قدم كيركجارد الطفرة فى مقابل التوسط كما قدم برجسون الانفصال في التطور فى مقابل الاتصال عند لامارك وداروين وسبنسر كما قدم جيتسون فى الفكر الدينى الظهور المفاجىء لتفسير تطور الفكر الدينى وتطور الانبياء وأيضا لتفسير الحياة الروحية والاخلاقية يضع الفكر المعاصر الطرفين متقابلين ولابد من اختيار أحدهما كما يفعل برجسون في المادة والذاكرة ، التطور الخالق ، الثابت والمتحرك ، المغلق والمفتوح ، الكم والكيف ، الامتداد والتوتر ، المكان والزمان ، الخارج والداخل ، العقل والحدس ، ولاسبيل الى المصالحة بينهما لان كل طرف يلغى الطرف الآخر كما هو الحال أيضا عند جابريل مارسل فى « الوجود والملك » وقد سمى كيركجارد ذلك بالاختيار المتعارض «برىء أم مذنب» ، « أما .. وأما » ، فلايمكن الانتقال من طرف الى آخر **الا بالطفرة أو بالقلب** ، ولايمكن الانتقال من المعرفة الى الوجود أو من العقل الى الانفعال أو من الموضوعية الى الذاتية الا بالتحول المفاجىء . وعند بعض المفكرين المعاصرين يكون احد الطرفين قائما على الطرف الآخر كما هو الحال عند سارتر فى «الوجود والعدم» فالوجود قائم على العدم ، أو عند هيدجر فى « الوجود والزمان» فالوجود زمانى أو عند ياسبرز «الايمان الفلسفى» فالفلسفة تبرير للايمان ، أو عند نيتشه « ارادة القوة » فالقوة جوهر الارادة . وباستثناء الفينومينولوجيا التى تحاول الجمع بين الطرفين : بين الذات والموضوع في الشعور أو بين المعرفة والوجود فى **الايحاء المتبادل** ، ومن تابعه من المفكرين فى رفض هذا الفصم التقليدى بين الذات والموضوع أو بين المثالية والواقعية مثل ياسبرز وبرجسون ، نجد أن الفكر المعاصر يتميز بهذا الطابع الحاد ولا يقبل المصالحة بين الطرفين كما هو الحال عند هيجل .

— ٣ —

وفى نفس المعنى نلاحظ أنه **اذا كان منطق هيجل منطق وجود ، أى أن الوجود عقل ، فان المنطق المعاصر ، أو على الاقل تيار واضح منه ، منطق شعور** . فالمنطق عند هيجل يشمل الوجود والماهية والتصور ، يشمل الكيف والكم والمقدار ، يشمل الماهية والظاهرة والواقع ، ويشمل الذاتية والموضوعية والفكرة ، وكل ذلك يدور كعملية وجودية يدخل فيها الشعور كأحد جوانبها . أما المنطق المعاصر ، وبوجه خاص الفينومينولوجيا ، فمنطق يدور فى الشعور ، الوجود بمناطقه ، والمقولات بأنواعها ، والاعداد وأبنيتها ، كل ذلك يدور في الشعور .

وقد حاول سارتر فى الفقرة التى خصصها لهيجل فى «الوجود والعدم» تحليل دور الآخر **وتحويل الآخر الانطولوجى الذى تتحول الذات اليه وهى تتجاوز نفسها بتوسطة الى آخر انسانى** في التجربة المشتركة وهى الشق الثانى من منطق الشعور (٢٠) ، حتى يتسنى له الخروج من العزلة الفردية واتهام الانا وحدية ، فالآخر عند هيجل آخر مجرد غير معين ، أى آخر ، فى حين أن الآخر عند سارتر آخر معين يدخل الفرد معه فى علاقات أغلبها علاقات كراهية يحاول فيها الانا تحويل الآخر الى موضوع أو يحاول فيها الاخر باعتباره أنا تحويل الانا الاولى الى موضوع باعتبارها آخر . ويتهم سارتر هيجل بأن حديثه عن الآخر الانطولوجى كان حديثا في قوالب نظرية المعرفة ، فلم يعرف هيجل — فى نظر سارتر — صراع الذوات بعضها مع البعض بحيث يتحول الاخر الى موضوع لى أو أتحول أنا الى موضوع للاخر . فتحليل هيجل للاخر تحليل مثالى فارغ . لقد عرف هيجل الانا أعرف Moi أى الشعور بالذات ولكنه لم يعرف الانا موجود Ego وأخيرا يتهم سارتر هيجل اتهامين : الاول ، تفاؤل معرفى مؤداه ان الذات تستطيع أن تعرف نفسها من خلال الاخر وأن الاخر يستطيع أن يعرف نفسه من خلال الذات ، اذ يرى سارتر أن بين موضوع الاخر وانا الذات لايوجد أى أساس مشترك ، ولا يمكن أخذ أية معرفة شاملة من علاقات الذوات ، والثانى تفاؤل أنطولوجى مؤداه أن المعرفة هى معرفة الكل ومن ثم فلا مجال هناك للشعور الخاص .

ومع أن هوسرل كان يرى أن **هيجل قد وقع فى الاسطورة** والرومانسية الا انه استطاع أن يوحد بين المعرفة والوجود أو بين الفكر والواقع فى الشعور هو المشروع الذى أراد هيجل تحقيقه فى منطق الوجود .

— ٤ —

واذا كان هيجل يبقى المعرفة الشاملة ، معرفة المنطق وعلوم الطبيعة وعلوم الروح على السواء كما هو واضح في « دائرة معارف العلوم الفلسفية » وكما كان يفعل فلاسفة العصر الوسيط فى تقسيم المعرفة الانسانية

الى منطق وطبيعيات والهيات ، **فان الفكر المعاصر ترك هذه المحاولة جانبا وآثر البحث عن المعرفة الجزئية والفصل بين علوم الطبيعة وعلوم الانسان.** وقد قاد هذه الحملة كيركجارد ضد هيجل عندما رأى الاول أن عظمة الانسان فى أنه يعرف شيئا ويجهل أشياء ، أو فى جهله بالاشياء على الاطلاق ، لان الاشياء ليست موضوعا للمعرفة بل موضوع تجربة معاشة. أما هوسرل فانه يضع علوم الطبيعة والمنطق الصورى بين قوسين ويخرجهما عن دائرة الاهتمام ولايحلل منهما الا مايبقى منهما فى الشعور أى أنه يعطى الاولوية لعلوم الانسان . وقد ازدهرت العلوم الانسانية فى الفكر المعاصر وأعطيت لها الاولوية المطلقة على العلوم الطبيعية والرياضية كرد فعل للخلط بينهما في القرن التاسع عشر ، حتى لقد أصبحت الفلسفة تفكيرا فى العلوم الانسانية وحتى أنه يمكن تسمية العصر الحاضر عصر العلوم الانسانية . فهوسرل قد حول الفلسفة الى علم محكم وبرجسون حول الميتافيزيقا الى **ميتافيزيقا** علمية تقوم على الحدس وعلى الادراك الباطنى للتجربة. وشيلر حول علم الاخلاق الى دراسة لمضمون القيم وجويو حول الدين الى علمى النفس والاجتماع . وياسبرز يرفض العلم الشامل عند هيجل ويريد تحليل الوجود مستفيدا بتحليلات علم النفس المرضى والحالات التى تقدمها عيادات العلاج النفسي كما فعل فى دراسته عن فان جوخ وسترندنبرج والنبى حزقيال ، وكما عبر عن ذلك فى دراسته الاولى عن « علم النفس المرضى العام» (٢١) . كذلك بدأ ميرلوبونتى من علم النفس ومن الفزيولوجيا ومن تحليل الكائن العضوى على ما هو معروف لدى جولدشتين فى « بناء العضو الحى » وخرج منها بتحليله للوجود الانسانى ابتداء من الجسم كآلة للحركة واللغة والجنس وكوجود فى العالم . وقد بدأ برجسون أيضا من علوم النفس والاخلاق والاجتماع وعلوم الحياة لاقامة فلسفته في الزمان والحدس والتطور الخالق والدين الدينامى . بل أن برجسون يعتبر هيجل وشلنج وسبنسر أقل غناء وثراء من طاليس وأفلاطون وارسطو لان هيجل وشلنج قد استبدلا الفكر بالواقع وظننا أن كل اللعب التى يلعب بها الطفل هى اللعب نفسها ، ومن ثم فلا فرق بين هيجل ممثل المثالية المطلقة الاول وسبنسر ممثل النظرة الآلية المادية الاول ، لان كليهما وقع فى التصور الخارجي للعقل ، وهيجل مكمل لليبنتز فى هذه الناحية . فى حين أن الفكر الفرنسى الذى يميز الفكر المعاصر يعطى منهجا لا مذهبا ، ويربط الفكر بالعلم الانسانى وبالتجربة الحية كما هو الحال عند مين دى بيران ورافيسون (٢٢) . بل ان البنائية التى يمكن اعتبارها عودا الى كانط أو هيجل فى ادراك البناءات العقلية الصورية الفارغة من كل مضمون ، قد نشأت من التفكير فى علم اللغة العام عند سوسير وجاكبسون أى من التفكير فى علم انسانى . وقد ربطت كليات الاداب والفلسفة اسمها فى الاونة الاخيرة بالعلوم الانسانية حتى أصبحت تسمى اتفاقا مع روح العصر كليات العلوم الانسانية .



— ٥ —

كون هيجل نظرية شاملة في الجمال ، وكان الجمال لديه تعبيرا حسيا عن المثال وكان الجميل لديه هو تعبير عن المطلق ، لذلك رفض كل النظريات التجريبية الحسية فى الجمال التى تعتبر الجميل مجرد مثير حسى للاحساس أو للخيال أو للعواطف أو للانفعالات ، كما رفض كل النظريات الفلسفية عند كانط وشيلر وجوته في الجمال التى عبرت عن المواجيد والعواطف الرومانسية ، والتى جعلت الجمال هو الذى يثير فى النفس البهاء والجلال أو القوة والاندفاع .. وفى مقابل ذلك رفض **الفكر المعاصر هذه النظرة الشاملة للجمال** التى تشمل جميع الفنون التشكيلية والسمعية والصوتية ، باستثناء آلان الذى حاول وضع مذهب فى الفنون الجميلة وسار كل فن فى طريقه الخاص محاولا وضع نظرياته الخاصة . كما سارت الفنون فى الخط التجريدى فى الرسم والعمارة والموسيقى والنحت أو فى الخط الحسي كما هو الحال فى الموسيقى الالكترونية أو فى الفن الحسى المباشر خاصة فى النحت واستعمال بقايا النحاس والحديد والصلب في عمل التماثيل . واذا كان هيجل قد وضع سلما للقيم فى الفنون واعتبر الفنون الصوتية الموسيقي والشعر أعلى من الفنون المرئية كالنحت والرسم والعمارة ، فلن الفكر المعاصر رفض هذا السلم بل غلبت الصورة المرئية على الصورة المسموعة وتحول الزمان الى مكان كما هو الحال فى الموجة الجديدة فى الرواية والمسرح والسينما .. واذا كان هيجل قد أعلى من شأن الفنون الرومانسية على حساب الفنون الكلاسيكية فان الفكر المعاصر فى تصوره للفن فيه عود الى الكلاسيكية القديمة والى الايقاعات البدائية والاشكال الاولوية للفن . وقد ظهر التجريد فى الفن أيضا فى الرواية الفلسفية المعاصرة التى كتبها سارتر وجابريل مارسل ، وكان المطالبة بالوجود الحى كان شعارا فلسفيا ولم تظهر نتائجه في الرواية . ولو ان أحد علماء الجمال المعاصرين وهو ايتين سوريو حاول الابقاء على نظريات هيجل فى الجمال ورأى فى الفنون الجميلة مهما تعددت أبنية واشكالا واحدة وهو سماه «تقابل الفنون» ، كما رأى فيها جميعا « ظل الله » أو كما يقول هيجل تعبيرا عن المثال .

— ٦ —

وقد وضع هيجل الانسان فى التاريخ ، وكان التاريخ هو **الفكرة التى تتحقق عن طريق الاهواء والمصالح وحيل العقل فى الافراد والجماعات والشعوب ، ولكن الفكر المعاصر قد وضع التاريخ فى الانسان ، وهو ما سماه هيدجر البعد التاريخى للوجود الانسانى فالفلسفة هى التاريخ بمعنى أنها تحليل البعد التاريخى للوجود الانسانى** ، الذى سماه سارتر مسئولية التاريخ التى يحملها الفرد على كتفيه كما هو الحال فى شخصية فرانتز فى « سجناء الطونا » ، وهو الذى سماه هو سرل أيضا « نشأة العالم » ويعنى به نشأة العالم والتاريخ في الشعور وتصور التاريخ كله على أنه شعور فردى كبير مطابق للشعور الفردى الصغير ، كما وضح فى «أزمة العلوم الاوربية » . لا يهم المعاصرين قيام الامبراطوريات وسقوطها بقدر ما يهمهم البعد التاريخى فى الانسان واحساس الانسان بالتاريخ .. فالانسان موجود تاريخى على ما يقول دلتاى وفيه تظهر روح العصر . والحس الوجودى هو فى نفس الوقت حس تاريخى ، لذلك كشف كيركجارد عن هيجل وكشف شيلر وبرجسون وهيدجر عن كانط . وقد ساعدت اللغة الالمانية على ذلك فى تفرقتها بين تاريخ العالم الطبيعى موضوع البحث والفحص والبعد التاريخى فى الانسلن ، وهى التفرقة التى خرج منها آرون فى دراسته « مقدمة في فلسفة التاريخ » وعبر بها عن وجهة نظر المعاصرين فى الحديث عن الشعور التاريخى ، ولكن بعض المعاصرين يتصورون التاريخ على أنه التاريخ الاخروى كما هو الحال عند ياسبرز وبرديائيف ، محافظين بذلك على التصور القديم وهو أن التاريخ ، كالطبيعة ، موصل جيد الى الله !

— ٧ —

واذا كان يغلب على **هيجل طابع الفكر القومى خاصة** فى فلسفة القانون فى اعتباره **الدولة البروسية هى المثل الحقيقى للدولة** وفى فلسفة **التاريخ فى اعتباره الامبراطورية** الجرمانية وريثة حضارات**الشرق القديم، الحضارات اليونانية** والرومانية وحضارات **العصر الوسيط وبذلك يكون التاريخ** قد اكتملت دوراته وتحققت الروح فيه ، فان الفكر المعاصر **يغلب غليه الطابع الاممى بعد أن** حاول الخروج عن نطاق غربتيه أو قوميته . وقد قوى هذه النزعة فى الفكر المعاصر الفكر الماركسى والدعوة لتوحيد النضال العالمى ضد الامبريالية العالمية .. لقد استطاع الفكر الاوربى الذى عرف بقوميته في القرن التاسع عشر الخروج من دائرته الضيقة ورأينا كثيرا من المفكرين المعاصرين من أكبر المساهمين فى حركات النضال العالمى للشعوب غير الاوربية مثل سارتر ورسل وريكير وميرلوبونتى . وهذا لايمنع من وجود تيار معاصر آخر عرف بغربيته وهو التيار الذى يمثله ياسبرز وجابريل مارسل والوجوديون الروس والاسبان واضعين الغرب فى مقابل الشرق وداعين للراسمالية والايمان فى مقابل الاشتراكية والالحاد !

— ٨ —

واذا كان هيجل قد وضع المطلق فى النهاية وجعل تحققه فى التاريخ عملية تاريخية لا تتحقق ولا تكتمل الا فى النهاية ، فان الفكر المعاصر قد رفض المطلق مع رفضه للماهية

المسبقة على الوجود وأعطى خصائص المطلق للانسان كما فعل سارتر في الحرية ، في حين حافظ البعض على المطلق القديم في صورة تعال أو تجاوز أو مفارقة كما هو الحال عند الوجوديين المؤمنين . واذا كان هيجل قد رفض التعالى وآمن بالحلول فان بعض المفكرين المعاصرين رفضوا التعالى أيضا بمعناه التقليدى وأعطوه معنى الحلول أو رفضوا التعالى الى أعلى وأحلوا محله تعاليا الى الامام كما هو الحال عند ميرلوبونتى . واذا كان هيجل قد ربط المطلق بالتاريخ وجعله متحققا فيه ، فان بعض المعاصرين فصلوه عن التاريخ وجعلوه من خلق الذات ومن وضع الشعور كما هو الحال عند هوسرل ، أو حالا في الطبيعة وتطورا خانقا فيها أو حرية انسانية باطنية وشعورا بالزمان الذى يحل الخلود فيه كما هو الحال عند برجسون وشيلر .

واذا كان هيجل قد أخذ مفهوم « التقدم » من فلسفة التنوير فى القرن الثامن عشر وجعله عملية تاريخية طويلة تتم فى الوجود ، فان المفكرين المعاصرين يغلب عليهم طابع الاعياء وهم أقل طموحا من مفكرى القرن الثامن والتاسع عشر .

فاذا كان هيجل قد صور الشعور الاوربى على أن جوهره هو التقدم والاكتمال فان المعاصرين أيضا وعلى رأسهم هوسرل قد صوروه على هذا النحو ، واكدوا أن الشعور الاوربى قد اكتمل فى الفينومينولوجيا . على أن المعاصرين انقسموا فريقين : **الاول عدمى تشاؤمى يرى أن** الشعور الاوربى قد انتهى ، وهو الفريق الذى يقوم بتحليل العدم ومظاهره فى سوء النية والنفاق والكذب مثل سارتر أو تحليل الوجود الانسانى على أنه هم وحصر وضيق وثرثرة وجنون مثل هيدجر ، أو فى الانتهاء صراحة الى العدمية مثل نيتشه او فى فقدان الدافع الحى والباعث على الخلق والتجربة الماشة كما هو الحال فى الفينومينولوجيا وحديث هوسرل عن ظواهر القلب والتحول والنسيان ، أو فى اعلان سقوط الغرب صراحة كما هو الحال عند شبنجلر ، **والثانى تفاؤلى** يريد اعطاء الشعور الاوربى دفعة روحية جديدة كما هو الحال عند المفكرين المحافظين ياسبرز وجابريل مارسل وبرجسون وشيلر والوجوديين الروس والاسبان . فلنتحقق نحن اى الفريقين أصوب ، ولنتساءل هل أعقبت نغمة الانتصار عند هيجل نغمة الهزيمة عند المعاصرين ؟

حسن حنفى



المراجع

(١) اختلاف المذهب الفلسفى عند فشته وشلنج في: الطبعات الاولى ، الترجمة الفرنسية بقلم مارى أوريا ، يوريس ١٩٠٢ .

(٢) Les Miettes Philosophiques, P. 50

(٣) المجلة الميتافيزيقية ، ج . مارسيبل ص ٤٠ .

(٤) رودلف كارناب ، العلم والميتافيزيقا .

(٥) هيجل ، روح المسيحية ومصيرها ص ١٢ – ١٧ ، ص ٣١ – ٣٢ .

(٦) هيجل ، فينومينولوجيا الروح ص ١٣ – ١٦ ، ٤٩ – ٥٠ .

(٧) هيجل ، علم المنطق ، الجزء الثانى ، ص ٣١ – ٣٣ .

(٨) هيجل ، فلسفة القانون ، ص ٥٨ – ٩٩ .

(٩) ميرلوبونتى ، تقريظ الفلسفة ، ص ٦ ، ٨ ، ٢٠
مغامرات الجدل ص ٣٥ ، ٤٢ ، ٤٧ .
المعنى واللامعنى ص ١٠٩ – ١٢١ .

(١٠) – هيدجر ، مبدأ العقل ص ٧١ – ٧٢ .

(١١) هيدجر ، رسالة الانسانية ص ٢١٢ .

(١٢) هيجل ، دروس فى فلسفة التاريخ ص ١٧٠ – ١٧١ ، ص ١٣ ، ١٦ ، ١٣ .

(١٣) M. Stirner : L'Unique et sa Propriété.

(١٤) ك . ياسبرز ، مدخل الى الفلسفة ص ١٦٢ .

(١٥) هيجل ، العقل في التاريخ ص ١١٣ – ١٣٠ .

(١٦) كانت ، حول اخفاق كل الابحاث عن العدل الالهى .

(١٧) هيجل ، علم الجمال ، الجزء الاول ، ص ٥٠ – ٨٠ .

(١٨) م . بونتى ، تقريظ الفلسفة ، ص ٤٨ .

(١٩) ياسبرز الفلاسفة الكبار ، ص ٦١ .

(٢٠) سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٢١٩ – ٣٠٠

(٢١) ك . ياسبرز ، كشف حساب ، ورؤى جديدة، ص ١٢ .

(٢٢) برجسون ، كتابات وكلمات ، الجزء الاول ، ص ١٠٣ ، ١٢٢ ، الجزء الثانى ص ٤٣٥ .

(٢٣) E. Sourieau :
(a) La Corresrpondance des Arts.
(b) L'ombre de Dieu. Puf, Paris.

الدولة عند هيجل

د. فؤاد مرسى

عاش جيورج فيلهم فردريك هيجل أحداث عصره ووعى دلالتها بعمق • أليس هو القائل : « فيما يتعلق بالفرد فكل منا ابن لعصره • وهذا أيضا شان الفلسفه فهى توجز عصرها فكريا » • ففى ظل الثورة الفرنسية ، التى افتتحت عصر الثورة الاوربية لتصفية الاقطاع ، تفتح هجل كأبن لهذه الثورة ، ليكون مفكرا للبرجوازية الألمانية عشية ثورتها • ومعروف أن الثورة الفرنسية لم تكن مجرد حدث فرنسى • لكنها فى ألمانيا كانت حدثا المانيا أيضا • لقد قامت الثورة الفرنسية فعلا بتصفية النظم الاقطاعية فى منطقة الراين وستفاليا • وكان على البرجوازية الألمانيا أن توصل المهمة • وفى الحق ، لقد كانت هذه البرجوازية فى وضع متناقض ، تحتوى طاقات واستعدادا ثوريا معاديا للاقطاع ، وفى الوقت نفسه تنطوى على جبن واستعداد لمهادنة هذا الاقطاع • كانت برجوازية ذات طبيعة مزدوجة ، شأن كل برجوازية ضعيفة النمو • فقد كانت تنمو بصعوبة فى مواجهة رسـوخ النظم الاقطاعية المتعددة التى مزقت المانيا الى ٣٤ دويلة و ٤ مدن حرة • وبدلا من أن تواجه مهمة القيام بالثورة البرجوازية وانشاء دولة مركزية موحدة والظفر بالسلطة من الملوك والأمراء ، فضلت الامتناع عن طرح مسألة التغيير الثورى وسارت فى طريق الاصلاحات • عندئذ وفى ذروة الانهمـاك الفكرى لهجل ، جرى حادثان كان لهمـا تأثير حاسـم على فكره السياسى • أولهما سقوط نابليون وسيطرة الرجعية على أوربا • وثانيهما بدء تكوين اتحاد جمركى يضم ١٨ دويلة ألمانية •

وقد بدأ تكوين الزولفرين فى عام ١٨١٨ واستغرق أكثر من ١٦ عاما ليشمل كل ألمانيا • وكانت هيئة الاتحاد العليا هى البوندستاج الذى لم يكن يملك عمليا أى سلطة • فقد كان بلا جيش ولا سـلطات قضائية ولا نواب ولا دبلوماسيين • لم ينشىء دولة مركزية تكون أساس تطور الرأسمالية • كذلك فقد عجز عن خلق سوق داخلية موحدة ، مكتفيا بدوره فيما يتعلق بالجمارك • لكل هذا لم تبدأ الثورة

○ إن الفلسفة الناقصة تبعد عن الله ،
وإن الفلسفة الحقة تقود إلى الله ،
وكذلك الشأن مع الدولة .

الصناعية فى ألمانيا الا فى منتصف القرن التاسع عشر ، حين انتقلت بالفعل من طور الصناعة المانيفاتورية الى الصناعة الآلية • فبعد أن هزمت البرجوازية الألمانية سياسيا فى ثورة ١٨٤٨ ، ١٨٤٩ ، اتجهت الى ميدان الاقتصاد حيث أفرغت أهم ما تملك من طاقات •

وفى عام ١٨١٨ بالذات عين هجل أستاذا للفلسفة بجامعة برلين • وهناك وضع الصيغة الأخيرة لنظريته فى الدولة • ولقد ضمنها كتابه المعروف (مبادىء فلسفة القانون) الذى نشره فى عام ١٨٢١ تطويرا لأفكاره فى (موسوعة العلوم الفلسفية) التى بدأ نشرها عام ١٨١٧ فى يينا حيث كان يعكف على بناء نظامه الفكرى •

فى مجتمع يشهد تحولات تاريخية حاسمة يكون الوعى بالتاريخ اقتضاء فكريا أوليا • ولقد كانت ألمانيا مسرحا لحركة فلسفية قومية ، أنجبت فقيهين بارزين هما سافينى وخصمه جانز الذى تتلمذ عليه هجل • ومع ذلك فقد كان سافينى هو مؤسس المدرسة التاريخية فى القانون •

وعندما حدد فلاسفة عصر التنوير ماهية الانسان ، بوصفه كائنا من كائنات الطبيعة ، تساءلوا عن القوانين التى تحكم سلوكه • وقد خشى هجل من أن تظل نوعا من التجريبية تكون أسوأ أثرا حتى من فكرة الدين التى تحاول أن تحل محلها • فنظر الى الظواهر من زاوية تطورها فى التاريخ وليس كأشياء جامدة غير مترابطة وجدت فى صورتها الكاملة مرة والى الأبد • ولهذا قدم هجل تصوره للتاريخ بوصفه مفهوما للنمو والتطور • ولكنه عنده نمو وتطور الروح أو الفكرة المطلقة • ومع أن هجل فى (ظاهريات الروح) يعترف بأن الانسان وتاريخه (ثمرة عمله) ، الا أن نظامه الفلسفى يقوم بأكمله على تطور الفكرة أو الروح •

ان مبدأ الحركية التاريخية هو الفكرة أو الروح ، هو الدافع أو العامل المحرك فى عملية نمو شخصيات ومدنيات بذاتها ومن ثم فى نمو الكون الواعى كمجموعة • وتلك فى الواقع دعوة للبحث فى الخاص عن أفضل تعبير عما هو عام • ولذلك فان تاريخ القانون هو قانون التاريخ ، يفسر الأنظمة القانونية بوصفها تطورا عن القانون الرومانى أو عن غيره من القوانين لكنه تطور يتضمن روح المجتمع ، بل روح العصر كله •

واذا كان هجل قد قال بأن تفسير تطور الانسانية يوجد خارج الطبيعة الانسانية ، وان علة حركة المجتمع تكمن فى خصائص الروح ، فانه قد اعتبر أن خصائص الروح هى القوانين المنطقية لتطور الفكرة المطلقة أو الروح • وبذلك أوضح هجل أن الفكرة المطلقة أو الروح ، وليس الطبيعة والمجتمع ، هى التى تتطور • وهى تتطور طبقا لقوانين الجدلية • أن النشاط الروحى يخضع بدوره لقوانين الضرورة المادية • لكن قوانين الضرورة المادية نفسها هى قوانين فعل الروح • وكما أن الحرية تفترض الضرورة ، فان الضرورة تتحول الى حرية • وتاريخ العالم هو تاريخ تقدم الوعى بالحرية فى نطاق الضرورة ، تاريخ تقدم الروح أو الفكرة نحو التحقيق أو التجسيد الكامل •



هكذا فان وراء العلاقات الاجتماعية توجد الفكرة . وكل شعب يصنع فكرته الخاصة . وكل فكرة خاصة بشعب هى فكرة خاصة بمرحلة . لا بد اذن من فهم الفكرة .

والفكرة المطلقة هى تجسيد عملية تفكيرنا . وتفكيرنا يبدأ من مقدمات ثابتة وينتهى الى كليات مناسبة ، ويتطور بصورة مستقلة تماما عن الواقع الخارجى . تفكيرنا لا ينبع من هذا الواقع . ان طلوع الشمس عند هجل هو أن ينهض الانسان على الفكرة وأن يشيد الواقع على صورتها . ان هذه الفكرة هى وعد بانجاز حلم فاوست بمعرفة آلهية . انها الثقة بالانسان واطلاق سيادة العقل . فكل شيء شفاف أمام العقل . ان الانسان متحد مع الوجود ، ولا شيء يوجد خارجه ويستعصى على التشريع السامى لفكره الجدلى .

تتطور الفكرة المطلقة فى ثلاث مراحل . فى مرحلة أولى ، تتطور الفكرة فى باطنها ، فى عنصر الفكر البحت – أى كمنطق . والمرحلة الثانية هى تطور الفكرة فى صور الشيء الآخر ، فى صورة الغير ، فى صورة الطبيعة – أى كفلسفة للطبيعة . والمرحلة الثالثة هى تطور الفكرة فى التفكير والتاريخ – أى كفلسفة للروح . لهذا يميز هجل بين الروح فى ذاته أو الروح الذاتى (الفكرة) والروح لذاته أو الروح الموضوعى (المجتمع) والروح فى ذاته ولذاته (الفلسفة) .

لقد تلقى هجل تقسيم العالم المعنوى الى قانون وأخلاق . لكنه يحاول أن يتخطاه . فالقانون هو وجود الارادة الحرة ، هو لحظة من لحظات التجسيد العقلى للارادة ، هو الحرية بصفة عامة كفكرة .

وللوصول الى هذه الحرية ، يتابع هجل مراحل الروح : من روح ذاتية وروح موضوعية وروح مطلقة . انها اللحظات الثلاث لجدلية الروح .

فالروح فى البداية ضائعة ، تائهة فى الطبيعة . انها كذلك الروح الناعسة ، وظيفتها الحقة هى الوعى ، الوعى بالعالم والوعى بالذات . تلك هى الروح الذاتية ، الروح الفردية وأرقى لحظاتها ليس المعرفة وانما الارادة . فبالارادة تتحدى الروح الطبيعية . ومن ثم تنقلنا الارادة من الروح الذاتية الى الروح الموضوعية . فالارادة المرتفعة فوق الطبيعة ما زالت ارادة مجردة ، ارادة لا تتميز بأى خصوصية وترفض كل مضمون . ولذلك تصبح هى حرية الفراغ . فاذا التفتت الى العمل ، فى السياسة

كما فى الدين ، تصبح هى التعصب والتدمير لكل نظام اجتماعى قائم والحرمان لكل فرد يشتبه فى ارادته لأى نظام وسحق كل تنظيم يبغى الظهور • أما عندما تتخصص الارادة ، أى عندما تريد أمرا ما ، فانها تصبح حرة الاختيار •

وعندما تصبح الارادة حرة ، يتحقق القانون • ففلسفة القانون هى تطور الروح الموضوعية • والروح الموضوعية هى الروح الحرة • انها الروح المتوافقة مع قدرها لأن الحرية هى أن لا تجد بشىء سوى نفسها •

ان الروح الموضوعية هى الروح التى لم تعد نفيا للطبيعة فحسب ، وانما هى تخلق طبيعة ثانية يمكن أن تجد فيها نفسها ، واعية فى النهاية بوحدتها الحقة مع نفسها فى تفاوتها ، ومفكرة فى نفسها كروح مطلق • ففى حالة الطبيعة تسيطر على الفرد الأنانية الحيوانية • وفى حالة المجتمع تنظم الأنانية بالحق والقانون لأن الفرد يدرك بعقله أن الآخرين هم نظراؤة وأن العقل هو مالهم المشترك • ومن ثم يتخذ حرية أخيه الانسان قانونا لحريته هو أى حدا لحريته •

وللروح الموضوعى (المجتمع) مظاهر ثلاثة هى القانون والواجب والمؤسسات الاجتماعية • وهذه المؤسسات هى الأسرة والمجتمع المدنى والدولة •

والأسرة هى المؤسسة الاجتماعية الأساسية • فالمجتمع المدنى يتكون من مجموع الأسر • لكنه ليس من صنعها أو صنع الأفراد حتى تكون الحكومة مسئولة أمامهم • ان المجتمع المدنى مرحلة من تطور الروح أو الفكرة المطلقة ، غرضها صون الحقوق وحماية المصالح الفردية • ومن ثم يتوقف المجتمع المدنى على مدى ما توفره الدولة من حقوق وحماية قانونية •

***

ويحاول هجل التوفيق بين المشروعية والأخلاق • وهنا تبدأ الخلقيات الذاتية • فحيازة شىء لا جدوى منها ما لم يتم الاعتراف بهذه الحيازة من الغير • أى أن لاعتراف هو جوهر الملكية • ملكية خاصة ، لكنها مع ذلك علامة المثال الاجتماعى للفرد • هنا يكون للعقد أهمية ، كارادة مشتركة •

وليست الأسرة ولا الدولة نتيجة عقد • ولهذا يخطىء هجل نظريات القرن الثامن عشر ، نظرية كانط عن الأسرة ، ونظرية روسو عن الدولة • ومع ذلك فالعقد لحظة ضرورية من تطور الحرية ، تترجم فى صورة نظام ، كمطلب لا مفر منه • ان الروح يجب أن تكشف أنها ليست مجرد أنا بل هى نحن أيضا • ان أنا هى نحن ونحن هى أنا •

لكن هجل يطرح التعارض بين المجتمع المدنى والدولة • فان الانسان الخاص ليس بعد هو المواطن • ان أرقى واجب هو أن يصبح الأفراد أعضاء فى دولة •

والدولة عند هجل هى اللحظة الثالثة لتطور الروح • انها العقلانى فى ذاته ولذاته • انها اتفاق الحقيقة التجريبية مع المفهوم • فالذات يصبح حرا حقا عندما يكون مواطنا للدولة العقلية ، الرشيدة • وليست الدولة هى الغاية القصوى لتطور الروح • فماهية الروح هى الحرية • ويصير الروح الى أعلا من الدولة فى صورة الفن والدين والفلسفة • وفى شعب حر فان العقل يتحقق بالفعل •

ويمجد هجل الملكية الدستورية حيث الفكرة الجوهرية قد بلغت الشكل اللانهائى • والدستور عقلى اذا كانت الدولة تحدد وتوزع بداخلها نشاطها حسب طبيعة المفهوم • لكنه ليس فصل السلطات • ان استقلال السلطات ينتهى فورا بتفكيك الدولة أو بقيام الصراع الذى تخضع فيه قوة قوة أخرى • ويسخر من الدستور الأمثل فان (لكل شعب الدستور الذى يناسبه) • ويكتفى هجل فى النهاية بجوار الزعيم بمجلس تشريعى استشارى • ان هدف الدولة هو تحقيق الروح المطلق والتضحية بالمصالح الخاصة فى سبيله • لا يقف الفرد منها موقف الخصم باسم النقد الشخصى • ووجودها دليل وجود الله على الأرض • يجب احترامها كما يحترم آله • نظامها مستمد من طبيعتها التاريخية • وليست الجمهورية أكمل الأنظمة • الجمهورية

تسرف فى تقدير الفرد ٠ لكن النظام الطبيعي هو النظام الملكي لأنه يشخص الدولة والفكرة القومية في زعيم واحد هو العقل اللاشخصى ، صار عقلا واعيا ٠ هو الارادة الكلية صارت ارادة شخصية ٠ ان الدولة قومية لها لغتها ودينها وأخلاقها وأفكارها ٠ انها تامة الوحدة ٠ فى هذه الدولة فان فلسفة القانون الطبيعى ، أى ما هو عقلانى ، تصبح هى فكر الدولة ٠

* * *

فى شبابه كان حماسه للثورة الفرنسية ٠ ولقد استرد منها فكرة (روح الشعب) ٠ وعندما فشلت الثورة ، حاول أن يفهم الأسباب بالرجوع الى تركيب المجتمع ٠ ومن هنا أخذ النظام القانونى الذى أعده فى يينا لا يتفق مع مثله الأعلى عن (روح الشعب) ٠ فهناك طبقات اجتماعية دورها فى حياة الجميع متميز ٠ فالفلاحون وخاصة البرجوازيون لا يساهمون الا بطريق غير مباشر فى روح المجموع ٠ أما الأشراف والنبلاء فهم وحدهم القادرون على التضحية ببيتهم وأموالهم من أجل أن ترتفع وحدةالدولة الى الأخلاقيات المطلقة ٠ بعد ذلك بسنوات ، واعجابا بنابليون وحاسته كرجل دولة ، حلت محل النبلاء هيئة الموظفين القادرين على الاخلاص للدولة ٠ وأخيرا فى (فلسفة القانون) فى برلين ، تصور هجل هؤلاء الموظفين من أصحاب (الاحساس بالواجب) بوصفهم مكلفين بتجسيد وحدة وكلية الدولة ، فى تعارض مع البرجوازية المنهمكة فى مصالحها الخاصة ٠ انه يحاول التوفيق بين المدينة القديمة وواقع وجود برجوازية يتزايد دورها اهمية ٠

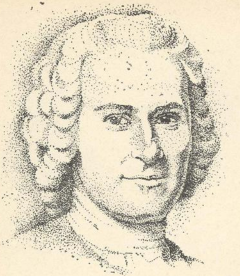
فى أول محاولة له فى يينا كان هجل يعارض القانون الطبيعى بوصفه قانونا لفرد يعتبر النظم الاجتماعية وسائل فى خدمة تطوره المادى والمعنوى ـ بقانون طبيعى عضوى ٠ وفى مقابل الذرية الفردية كان يقدم فكرة المجموع ٠

وفى برلين أخذ هجل يحاول الدفاع عن نظرية فلسفية للدولة ، لطبيعة الدولة٠ وهو مدرك لمخاطر محاولته ٠ يقول هجل (حتى الحكومات فانها تنتهى بأن تحذر من هذه الفلسفة حيث أن الفلسفة عندنا لا تمارس كما كانت عند اليونان كفن خاص وانما لها وجودها العام الذى يهم الجهاز ـ وأساسا وحتى بصفة مطلقة فى خدمة الدولة) ٠ ولذلك يسخر من احتمال ان يطلب من الدولة (حرية الانتاج وحرية التجارة) ، وهو مطلب البرجوازية الصاعدة من الاقطاع ، لأنه (يفسد المبادىء العامة) ٠

لذلك فانه يقدم (علم الدولة) ولا يبغى سوى عرض محاولة لفهم الدولة (كشىء عقلى بذاته) ٠ وبعيد عنه (بناء مثل أعلى للدولة كما يجب أن تكون) ٠ فالعقلى هو الواقعى ، والواقعى هو العقلى ٠ كل ما يريده هو سيطرة العقل على الدولة باعتبار أن الفلسفة هى أساس العقل ٠ فالعقلى هو فهم الحاضر والواقع ، لا بناء ما هو وراء ذلك : (ان جمهورية أفلاطون نفسها وهى الصورة المثلى لمثل أعلى فارغ ليست سوى ابراز لطبيعة الأخلاقيات اليونانية) ٠ ويوجز هجل مهمته فى هذه الكلمة : هناك عبارة مشهورة تقول ان فلسفة ناقصة تبعد عن الله وان الفلسفة الحقة تقود الى الله ٠ وكذلك الشأن مع الدولة ٠

ويميز هجل بين الدين والدولة ٠ ففى ظل الاستبداد الشرقى ، كانت توجد الوحدة المطلوبة بين الدولة والدين ، لكن لم يكن يوجد تجسيد واع للاخلاق فى القانون ٠ ولكى توجد الدولة كواقع أخلاقى للروح واع بذاته ، يجب أن تتميز عن شكل السلطة وعن الايمان ٠

وتلعب الحرب عند هجل دورا خطيرا ، فان لها عنده مغزى داخليا ومغزى خارجيا ٠ فبالحرب يكون على الدولة أن تفسد نظامها الرتيب حتى لا تتجمد ٠ انها ليست علامة على كراهية انسان لانسان وانما هى شرط للصحة المعنوية للشعوب ، مثلها مثل (الرياح التى تحفظ مياه البحيرات حتى لا يأسن) ٠



ج ٠ ج ٠ روسو

وتاريخ البشرية هو جدلية منطقية لانه تاريخ فاجع ، حيث تتواجه الشعوب ٠ وباستمرار هناك موت وصيرورة ٠ وهكذا تستكمل روح العالم تطورها ٠

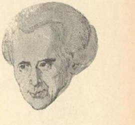
ان فلسفة الحرب عند هجل تعبر فى البداية عن حروب نابليون التى حرثت ارض أوربا وألقت فيها بذور الحرية الرأسمالية ٠ وفى كتاباته الأخيرة احتلت فلسفة الحرب مكانا أيضا، لكنه مكان معتدل فى ظل السلام الذى أعقب سقوط نابليون ٠ يقول هجل (تقع الحروب عندما تصبح ضرورية) ٠

وهنا نستطيع أن نتابع التعارض الذى يراه هجل بين المجتمع المدنى والدولة ٠ فالمجتمع المدنى عند هجل هو (دولة الضرورة والتفاهم) ٠ فيه يظن الأفراد انهم يحققون حريتهم الفردية والذاتية ٠ يعملون ويتبادلون ويتعاقدون ٠ ويحسبون انهم يفعلون ذلك كله لأنفسهم ، كما لو كانت الارادة الفردية هي الارادة العقلية فى حد ذاتها ٠ ان المجتمع المدنى هو مجتمع الصراع الاجتماعى ، تعبيرا عن عالم الاقتصاد الذى مزق هجل ، عالم حرية الانتاج وحرية التجارة ٠ يقول هجل ان (المجتمع بالنسبة للانسان الخاص هو طبيعة اللازمة لحركة أولية وعمياء يعتمد عليها ، تسنده أو تقضى عليه روحيا وماديا) ٠

ان المجتمع المدنى هو تحقيق لعالم الاقتصاد البرجوازى بنوع من الحيلة والدهاء ٠ والانسان فيه ليس بعد المواطن ٠ ولذلك فان المجتمع المدنى يعبر عن لحظة التعارض والانقسام فى داخل الدولة ٠

ومنذ عام ١٨٠٧ بدأ هجل يرى فى الدولة مصير الثروة وفى الثروة مصير الدولة ٠ فالمجتمع المدنى يمثل الرأسمالية الحرة ٠ والمطلوب هو الدولة الحقيقية التى يصبح فيها الأفراد مواطنين ، أى واعين بارادة وحدة الكل ٠ ان ذلك يتطلب نضالا من الفرد ليصل الى الدولة ٠

ان نظرية هجل عن الدولة هى نظرية للدولة الألمانية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، عندما كانت ألمانيا مجموعة دويلات متفرقة ومتصارعة ، وكانت البرجوازية الألمانية تطمع للمشاركة فى السلطة مع الملوك والأمراء الاقطاعيين ، بهدف تكوين دولة ألمانية واحدة ٠ هى نظرية لبناء هـذه الدولة ، ولو بالحرب ٠ من هنا الدور الخلاق للدولة بازاء المجتمع ٠



كانت

وفى عام ١٨٤٣ كتب شاب المانى هو كارل ماركس كتابا عنوانه (نقد فلسفة الدولة عند هجل) فى محاولة لتحديد طبيعة الدولة وعلاقتها بالمجتمع المدنى أى بمجموع المصالح الاقتصادية والاجتماعية • وانتهى ماركس الى أن نظام هجل يفضى الى التوفيق مع العالم كما هو وتكريس عقلانى للوضع البرجوازى • انه يرتضى الوضع القائم ، ويعتبر النظام الملكى البروسى تتويجا للتطور الاجتماعى •

ففى نظرية هجل ، رفعت الدولة البروسية الى نظام عقلى ، هو تجسيد وارتقاء للمنطق وتبرير للملكية ونظمها • فالدولة عنده هى منظمة وخالقة المجتمع • هى دولة معقولة ، بكل أنظمتها ووسائلها ، بشكلها البرجوازى •

ومع أن فكرة المجتمع المدنى بواقعه الاقتصادى وعلاقات الملكية هى فكرة تقدمية ، مهدت الطريق أمام الجناح اليسارى من الهجلين فقد أوضح ماركس ان الدولة ليست هى التى تلد المجتمع المدنى ، بل العكس هو الصحيح • فالدولة لا تحلق فوق مصالح الطبقات ، بل هى التعبير عنها • وما النظام السياسى سوى النظام السياسى للملكية الخاصة • ولهذا انتقد ماركس منهج المضاربة عند هجل ، حين يجعل من الأسرة ومن نظام الملكية ثمرة للدولة وحين يدرس العلاقات القانونية وأشكال الدولة فى ذاتها • ان هجل عندئذ يعالج دولة غير تاريخية ، يعالج الدولة خارج اطار التاريخ •

وفيما بعد قام فردريك انجلز بتطوير أفكار ماركس ، وذلك فى كتابه « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » •

فالدولة ليست بحال سلطة ، ولا قوة مفروضة على المجتمع من خارجه • وليست هى واقع الفكرة الأخلاقية وصورة وواقع العقل • انها نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره • الدولة هى التسليم بأن هذا المجتمع قد وقع فى تناقض مع ذاته لا يمكن حله ، واقع أن هذا المجتمع قد انقسم الى صراعات مستعصية هو عاجز عن الخلاص منها • ولكيلا تقوم هذه الصراعات أى هذه الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتصارعة ، بالتهام بعضها بعضا والمجتمع معها فى نضال عقيم ، لهذا اقتضى الأمر سلطة تقف فى الظاهر فوق المجتمع ، قوة تلطف الصدام وتبقيه فى حدود النظام • ان هذه السلطة المنبثقة عن المجتمع والتى تضع نفسها مع ذلك فوق المجتمع وتنفصل عنه أكثر فأكثر هى الدولة • وهذه الدولة التى انبثقت من انقسام المجتمع الى طبقات عدائية حرية فى النهاية أن تضمحل وتذبل وتندثر مع زوال الطبقات ذاتها •



ومع أن هجل قد تقدم بنظريته عن الطابع الحتمى للعملية التاريخية ، الا أن نظريته تجعل الفوارق القومية والعرقية والاجتماعية شيئا يرتكز على الضرورة التاريخية وتمتاز به أمة بذاتها أو جنس بذاته . ومن ثم تتحول هذه الفوارق الى أشياء أبدية لا تتحول ولا تتبدل .

فهذه الفوارق يتطلبها نمو الفكرة التى تعتبر الأمة تجسيدا لها ، ولا يمكن القضاء عليها بين عشية وضحاها بمجرد رغبة عقلية فى الاصلاح ـ فالاصلاح يجب أن يتولد من أرضية تقليدية والا أخفق لأنه يصبح تدخلا للحد من قوى التاريخ . كذلك فلا جدوى من المطالبة بالتحرر من هذه القوى . انها دعوى تساوى رغبة المرء فى الهرب من وضعه التاريخى الحتمى .

وهكذا تحول الطابع التاريخى للعملية الاجتماعية عند هجل الى قضاء محتوم ، الى نفى للتاريخ نفسه . فكل محاولة لتغيير مجرى هذه العملية بالعنف مقضى عليها سلفا بالفشل ، حتى عندما تكون هذه المحاولة نفسها ضرورة تاريخية .

لذلك تحولت نظرية هجل الى حركة رجعية ، تمثلت فيها اجابة القومية الألمانية الجريحة على محاولة الفرنسيين فرض مبدئهم الخاص بالعقل الكونى على العالم . وبالفعل قدمت النظرية الحضارة الألمانية كبنيان يسمو على ما سبقه من الحضارات . انه يمثل المركب النهائى لهذه الحضارات . ويستتبع ذلك انه لما كانت المرحلة الأخيرة هى بالضرورة أفضل وأكمل اطار سياسى بلغته البشرية ، فانها تتألف من أسمى ذروة بلغتها الحضارة حتى الآن أى الدولة البروسية . وتكون الرغبة فى تعديلها عملا مرفوضا من الناحية الأخلاقية ، لأنه يكون موجها ضد الارادة العقلية المتجسدة فى هذه الدولة . فضلا عن أنها رغبة غير مجدية ، تضع نفسها فى مواجهة قرار اتخذه التاريخ فعلا .

حقا ان نظرية هجل عن الدولة تعالج دولة خارج اطار التاريخ .

ومع ذلك فان هجل هو النظرية الألمانية للثورة الفرنسية . لقد كانت نظريته هى الأمل فى تحقيق أمنية ديكارت : أن يصبح الانسان سيدا مستحوذا على الطبيعة . لكن نظرا للتخلف الاقتصادى والتفتت السياسى ، استعصت الثورة فى المانيا . ولهذا أخذ الألمان يصنعون بالفكر ما يصنعه غيرهم بالفعل . وأنجز كانط وفيخته وهجل على المستوى الفكرى ثورة مماثلة لثورة دانتون وروبسبيير على المستوى السياسى .

فؤاد مرسى

هيجل وفلسفة التاريخ

علي أدهم

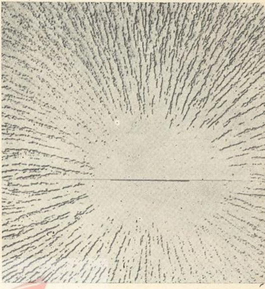
فى العصر الحاضر تتناول أكثر بحوث فلسفة التاريخ فى الأعم الأغلب طبيعة المعرفة التاريخية، وتحليل الطرائق التى يتبعها المؤرخون ، والموازنة بينها وبين مناهج البحث فى ميادين العلوم الاخرى ، وبخاصة العلوم الطبيعية ، وفلسفة التاريخ بهذا المعنى تعد ناحية من نواحى نظرية المعرفة ، **وفى خلال الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر كان مفهوم فلسفة التاريخ تناول الحقائق التاريخية فى ذاتها ومحاولة استكناه معناها وتبين علاقاتها بعضها ببعض ، والكشف عن الغاية الخفية التى ترمى الى تحقيقها الحركة التاريخية بوجه عام .**

وكانت فوضى الاحداث الواقعة وتنافرها وتأبيها فى بعض الاحيان على التفسير المعقول تثير اهتمام الفلاسفة ، وتحدوهم على البحث عن الصلة بين الأحداث التى تبدو فى الظاهر متعارضة لاتنم على وجود غاية مفهومة أو خطة مقدرة مرسومة ، ولم يكن فى مستطاع بعض الفلاسفة الذين تألق نجمهم وسطعت شهرتهم فى ذلك القرن أن يأخذوا التاريخ بظاهره ، والتسليم بان الحركة التاريخية خالية من المعنى ، وانها مجرد أحداث متتابعة بغير غاية ولا هدف ، لان ذلك معناه ان الكون شىء غير مفهوم ، وان الوجود قد يكون عبثا لا طائل تحته ، ولم يكن هذا الموقف يرضى رجلا من طراز هيجل صاحب الكلمة المشهورة « **ان الواقع هو المعقول والمعقول هو الواقع** » ، وكان الخروج من هذا المأزق يقتضى أن يفسر التاريخ تفسيرا فلسفيا يكشف عن المعقولية الكامنة فى سير الاحداث التاريخية وتسلسل الوقائع التى تبدو للنظرة العجلى مبتوتة الصلة خالية من المعنى ، وكان هيجل قد تكفل باظهار المعقولية فى الطبيعة والفن والدين وسير الحركة الفلسفية ، فكيف اذن يحجم عن الكشف عن اظهار هذه المعقولية نفسها فى الحركة التاريخية الشاملة ؟ وقد تولى كبر ذلك هيجل فى محاضراته التى ألقاها على طلبته سنة ١٨٢٠ والتى جمعت بعد وفاته وقدمت للطبع فى سنة (١٨٣٧ ــ ١٨٤٠).

علامات الطريق

وفلسفة التاريخ عند هيجل مكملة لفلسفة الطبيعة والفن والدين والسياسة ، ولم يكن هيجل أول من طرق هذا الموضوع ، فقد خاض فى لجج بحوثه قبله مفكرون اعلام ، وفلاسفة كبار ، تأثر بهم هيجل وأفاد من أرائهم ، وفى نصف القرن السابق لالقاء هيجل محاضراته فى هذا

• التاريخ عند هيجل هو بوجه عام تقدم الروح فى الزمان، كما أن الطبيعة تقدم الفكرة فى المكان .



الموضوع كان الالمان قد ألفوه وعرفوه فى بحوث **كانت وهردر وشلنج وفخته** ، وفضلا عن ذلك فان المشكلة الجوهرية التى تناولها هيجل ومن سبقه من الفلاسفة الالمان كانت مشكلة موغلة فى القدم ولها اتصال وثيق بالمعتقدات الدينية ، فان وجهة النظر الدينية تحرص على تسويغ طرائق الله فى تدبيره للكون واظهار حكمته من خلال الحوادث والوقائع العالمية ، وقد عرض لبيان ذلك فلاسفة وغير فلاسفة محاولين اظهار اثر العناية الالهية فى الحركة التاريخية ، وفى اسفار العهد القديم ما يدل على ذلك ، وقد تناول **القديس اغسطين** هذا الموضوع فى كتابه المسمى « **بمدينة الله** » وألقى فيه الاسقف بوسويه محاضراته المشهورة، وتناوله الفيلسوف الايطالى فيكو فى كتابه «**العلم الجديد**» (١٧٢٥ - ١٧٣٠) وكان تفسير التاريخ على هذا النمط الذى يكشف وجود العناية الالهية فى سير الاحداث التاريخيةمن الحلول التى اطمأن اليها الكثيرون من رجال الدين فى مواجهة مشكلة وجود الشر فى الحياة والتاريخ .

وقد عنى كذلك بهذا الموضوع فلاسفة عهد الاستنارة وتناولوه من زاوية أخرى تؤيد كذلك وجود حكمة فى الحركة التاريخية ، وكانوا مثل رجال الدين حريصين على أن يثبتوا ان الشقاء الذى تكابده الانسانية وما يلم بها فى حياتها الارضية من الكوارث والخطوب لا يذهب عبثا ، وانما يمهد السبيل لمستقبل زاهر ، وحياة أفضل ، تتساوى فيها الاقدار والحظوظ ويعم الخير والسلام .

وقد تناول هذا الموضوع «**كانت**» فى مجلة برلين الشهرية فى نوفمبر سنة ١٧٨٤ وكان عنوان بحثه « **فكرة عن التاريخ العام من وجهة نظر عالمية** » ، ولم يكن كانت معنيا بالتاريخ ، ولا راسخ القدم فى البحوث التاريخية ، ولكنه كان يرى ان التاريخ شديد الارتباط بالفلسفة الاخلاقية ، وقد يسوء الانسان ما تنطوى عليه نفوس بعض الناس من الشرور والآثام ، ومايراه فى الحياة من سخافات وحماقات ، فيطغى على نفسه الشك فى الطبيعة البشرية ، **وقد أراد كانت برسالته الموجزة أن يوضح ان الحركة التاريخية حركة معقولة ، وان تاريخ البشرية لا يستوجب أن يقف الانسان موقف الشك من الطبيعة البشرية** .

وعند **هردر** - وكان أكثر تمكنا من كانت فى دراسة التاريخ وأكثر منه تأثرا بالنزعة الرومانتيكية- ان الانسان أسمى ما انتجته القوة



الدافعة للحيـــاة ، وقد أشار فى كتابه « **أفكار تاريخ فلسفى للانسان** » الى تأثير العـــوامل الجغرافية والطقس فى التـــاريخ ، والى ما بين الشعوب من الفوارق والاختلافات ، وعنده ان فهم تاريخ أى قوم من الاقوام يستلزم أن نضع فى اعتبارنا قبل كل شىء خلفيتهم الجغرافية والجوية، وقد حاول هردر أن يثبت فى كتابه ان الاحداث التاريخية ليست خليطا من الفوضى ، وانما هى خاضعة لقوانين مثـــل الاحداث الطبيعية ، وان المفتـــاح لكل موقف تاريخى موجود فى الظروف والملابسات التى أحاطت به ، ومتى وقفنا على تلك الظروف والملابســـات أمكننا أن نعرف العوامل التى أدت الى حدوث الموقف بالصورة التى نراه عليها ، وازدهار أى حضارة فى رأى هردر يماثل ازدهار الازاهير فى الطبيعة ·

العقل وحركة التاريخ

وقد كان **هيجل** أشد الفلاسفة المثاليين فى القرن التاسع عشر تأثيرا فى التفكير التاريخى ، وقد كانت فلسفته التاريخية تطبيقا للآراء والافكار لفلسفته العامة التى انتهى اليها بالتفكير المنطقى لا بالبحث فى الطبيعة والتاريخ ، **وعند هيجل أن العقل هو الحاكم المسيطر فى الدنيـا وان تاريخ العالم من أجل ذلك يمثل حركة عقلانية ، وقـد عرض لتـــاريخ الشرق والغرب فى ضـــوء هذه الفكرة** ، وقد وجه **عنايته الى ما يريد أن يجده لأنه على حد قوله** « الذى ينظر الى الدنيـا نظرة معقولة تتمثل له الدنيا فى دورها بمظهر معقول» · والطبيعة وهى مسرح التـــاريخ العـــام تجسيد للعقل ، ولو ان مؤثراتها الجغرافية والجوية لا تسيطر على التاريخ ·

ويرى البحاثة الفرنسى **هنرى سى** Henri Sée ان هيجل يقـــدم لنا مثـلا لخطر اعتماد فلسفة التاريخ على عالم التجريد وعلى المطلق دون اتصال بالتاريخ المعين ، ولكن هيجل فى مقدمته لمحاضراته عن فلسفة التاريخ يقـــول ان موضـــوع هذه المحاضرات هو التاريخ الفلسفى للدنيـا ، وانه ينبغى أن يفهم من ذلك ان المقصود ليس مجموعة من الملحوظات العـــامة الخاصة به التى توحيها دراسة الوثائق ويقصد بها أن تكون وقائعه شرحا لها ، وانما المقصود التاريخ العـــام ذاته ، ولكى تكون عندنا من بادىء الأمر فكرة جلية عن طبيعة عملنا فانه يبدو من اللازم أن نبدأ ببيان الطرائق الاخرى فى تناول التاريخ ، ويمكن تنسيقها تحت ثلاثة عناوين :

١ ـ **التاريخ الأصلى**

٢ ـ **التاريخ النظرى**

٣ ـ **التاريخ الفلسفى**



هردر

التاريخ الأصلي

ولبيان النوع الاول يمكن أن نذكر اسما أو اسمين ممتازين يوضحان طرازه المحدد ، ومن هذا الطراز **هيرودوت وتوكوتيدس** وغيرهما من المؤرخين من هذا النمط ، الذين تقتصر أوصافهم فى معظم الاجزاء على الاعمـــال والاحداث وأحوال المجتمع الماثلة أمام عيونهم والتى شـــاركوا فى روحها ، وهم يكتفون بنقل ما كان يحدث فى العالم حولهم الى عالم التصور العقلى ، وبذلك يتحول من مظهر خارجى الى تصور داخلى ، وكذلك يصنع الشاعر من المادة التى توافيه بها عواطفه ومشاعره صورة يقدمها لملكة التصور ، وهؤلاء المؤرخون الاصليون يجدون تحت أيديهم وصف الاحداث الذى كتبه غيرهم ، اذ لا يستطيع انسان بمفرده أن يرى كل شىء ويسمع كل شىء .. وهم يستبعدون الاساطير والاقاصيص الشعرية التى تتعلق بها الامم قبل أن ينضج وعيها وتسمو ثقافتها ، وأمثال هؤلاء المؤرخين يصفون مشاهد لعبوا فيها دورا أو عنوا بمراقبتها ، ولا يتنـــاول سردهم للاحداث فترات طويلة ، وهدفهم أن يقـــدموا للذين يخلفـــونهم صورة للأحداث واضحة وضوح الصـــورة التى شاهدوها ، وليس من عملهم اجالة الفكر فى تلك الاحداث لانهم يعيشـــونها ولم يرتفعوا فـــوق مســـتواها .. ويقـــول هيجل « **ان مؤرخا مثل توكوتيدس قـــد عزا خطبا الى بركليز وهى من انشائه ، ولكن هـــذه الخطب لم تكن بعيدة عن شخصيته المعزوة اليه ، وهى تبين الاتجـــاهات السياسية والاخلاقية السائدة فى عصرها** ، **ومن أمثلة هذا النوع من التاريخ «المذكرات» وأكثرها يكتبها رجال بارزون**، وقد تكون دائرة اهتماماتهم ضيقة ، والحوادث التى يشغلون بروايتها ليست بذات قيمة كبيرة ولكنها مع ذلك تلقى ضوءا على التاريخ ، مثل مذكرات الكاردينال دى رتز ، واذا كان كتاب هذه المذكرات من الذين شغلوا مناصب سامية ، ووقفوا على دخائل كثير من الامور، فانهم يستطيعون أن يقدموا للتاريخ معلومات قيمة تجلو بعض غوامضه ، وتكشف جانبا من أسراره الخفية .

التاريخ النظرى

ويقول هيجل ان النوع الثـــانى من التـــاريخ هو التاريخ النظرى ، ولا يقتصر فيه المؤرخ على رواية أحداث عصره ، وما شـــاهده بعينه وكان حاضر أمره ، وانما غرض المؤرخ فى هذا النوع من الكتابة التاريخية أن يذكر تاريخ أمة من الامم ، أو قطر من الاقطار ، والعمل الرئيسى للمؤرخ فى هذه الحـــالة هو جمع المادة التاريخية ، ومما له اعتبـــار هـــام فى أمثال هذا اللون من الكتابة التاريخية المبادىء التى يشـير اليهـــا المؤلف ، وتفسيره للبواعث على الاعمـــال والاحداث التى يرويها ويصفها ، وطريقته فى سرد لاخبار، وكل مؤرخ يختار له وجهة نظر خاصة، وأسلوبا معينا

فى الكتابة ، وهـذا النوع من التاريخ النظرى يقترب من التـاريخ الأصلى حينما يكون غرض المؤرخ عرض الحوليات كامله ، ومن أمثال هذه الاخبار المجموعة مؤلفات **ليفى وديدور الصقلى** ، وبعض هذه الاخبار المجموعة يقدم صورة للأحداث من الوضوح بحيث يظن القارىء أنه يستمع الى الدين اشتركوا فيها ، ويكاد يراها رأى العين ، ولكن فى أغلب الاوقات يدرك القارىء ان جامع الاخبار ينتسب الى ثقافة مخالفة وعقلية عصر آخر غير العصر الذى يسرد أخباره ، ويروى حوادثه، ويبدو هذا فى كتابات **ليفى** ، فهو يروى على أفواه ملوك الرومان القدامى وقوادهم وقناصلهم خطبا شـبيهة بالخطب التى كانت تلقى فى عصره ، ويصف لنا المعـارك كأنه كان حاضرها ، ولكن الملامح التى يصفها تصلح لوصف أى معركة فى أى عصر من العصور ، ويرينا هـذا الفرق بين المؤرخ الأصلى وجامع الأخبار .

والنوع الثانى من التـاريخ النظرى يسميه هيجل « **التاريخ البرجماتيكى**» وهو التاريخ الذى يحاول الافادة من الماضى ، ويتلقى منه الدروس العملية ، ويسـتخرج العبر من وقائعه ، ويقول هيجل ان أمثـلة الفضيلة قد تسمو بالروح ، وتصلح فى تلقين المواعظ الاخلاقية للاطفال، ولكن مصائر الامم والدول واهتـماماتها وعلاقاتها من الامور المعقدة ، وكثيرا ما ينصح الحكام ورجال السياسة بالاستفادة من دروس التاريخ ، ولكن التجربة والتاريخ كما يرى هيجل يعلماننا انه لا الحكومات ولا الامم قد تعلمت شيئا من التاريخ، فكل عصر له ظروفه الخاصة التى يتبع فى علاجها اعتبـارات خاصة به ، والمبادىء العامة لا تعين حينما يشتد ضغط الحوادث العظيمة ، ولا فائدة فى هذه الحالة من الرجوع الى الظروف المشابهة فى الماضى ، ولم يكن هناك شىء أكثر سطحية من الرجوع الى أمثلة فى تاريخ اليـونان والرومان أثنـاء الثورة الفرنسـية ، ولا شىء أكثر تنوعا واختلافا من عبقرية الامم الماضية وعبقرية عصرنا، وقد حاول المؤرخ **يوهانس فون ميلر** أن يقـدم مجمـوعة من الحكم السياسية لتعليم الامراء والحكومات والشعوب ، ولا يعد هـذا من خير أعماله. ومواد التاريخ النظرى عرضة للتفسيرات المختلفة ، وكثيرا ما يمل القراء هـذا النوع من التاريخ النظرى ، ويؤثرون قراءة التاريخ الذى يروى الحوادث دون أن يتخذ وجهة نظر خاصة.

والنوع الثالث من التاريخ النظرى يطلق عليه هيجل اسم «**التاريخ الانتقادى**» وهو يصـح أن



يسمى «تاريخ التاريخ» ويقوم على نقد المدونات التاريخية ، واصطناع الدقة في الاطلاع على الوثائق والسجلات ٠

والنوع الرابع من التاريخ النظرى أشد امعانا في التجريد من النوع الثالث ، ويتناول وجهات نظر عامة ويحاول أن يتعمق الاحداث ، ومن أمثلته تاريخ القانون وتاريخ الفن وتاريخ الدين ٠

التاريخ الفلسفي

والنوع الثالث من التاريخ ، وهو التاريخ الفلسفي ، ويقول هيجل انه لم يكن هناك حاجة الى توضيح ما يرمى اليه النوعان السابقان من التاريخ ، أما هذا النوع الثالث ـ التاريخ الفلسفي ـ فانه في حاجة الى شرح يسوغ وجوده، ويرى هيجل ان خير تعريف له هو ان فلسفة التاريخ ليست سوى تدبر التاريخ واجالة الفكر فيه ، والفكر في الحقيقة جوهرى للانسانية ، وهو الذى يميز الانسان من الحيوان ، وحينما نقبل على التاريخ وهذه الفكرة ماثلة في أذهاننا قد يظن اننا ننظر الى التاريخ باعتباره مادة قابلة لأن نفرض عليها أفكارنا ، في حين ان عمل المؤرخ يسجل ما كان وما وقع من الاحداث ، ولكن الفكرة التى تسترشد بها الفلسفة في تأمل التاريخ هي مجرد تصور العقل ، فالعقل هو الذى تساس به أمور الدنيا ، ولذلك يمثل لنا تاريخ الدنيا حركة عقلية ، والعقل هو الجوهر والقوة غير المحدودة ، وهو نسيج الحياة الطبيعية والحياة الروحية ، وطبيعة الروح مكونة من الحرية ، وحرية الروح قائمة على شعورها بالوعى الذاتي، فالروح تشتمل على نفسها وعلى الطاقة التي تمكنها من تحقيق نفسها ، أى أن تبرز عمليا ما هو كامن فيها « بالقوة » ، وبمقتضى ذلك يمكن أن يقال عن التاريخ العام انه مظهر وعرض للروح ، وهي تتعرف ما هو موجود فيها بالقوة ٠

وكما تحمل الجرثومة كل طبيعة الشجرة وطعم الفاكهة وشكلها ، كذلك الآثار الاولى للروح تتضمن تاريخها جميعه ، **وأهل الشرق القدامى في رأى هيجل لم يصلوا الى معرفة ان الحرية للجميع ، ورأوا أن الحرية تتمثل في فرد ، والحرية في مثل هذه الحالة تكون عرضة للنزوات والانطلاق بغير كابح ، ولم يظهر الشعور بالحرية الا عند الاغريق ، ولذلك كانوا احرارا ، ولكن الاغريق والرومان رأوا ان الحرية تكون مقصورة على البعض ولا تشمل البشر جميعهم** ، وحتى أفلاطون وارسطو كانا يذهبان هذا المذهب ٠ ويدينان بهذا الرأى ، ولذلك كان نظام العبودية سائدا في بلاد اليونان ، وقد أضر ذلك بقضية الحرية ضررا بليغا ٠ ويرى هيجل ان الامم الالمانية تحت تأثير المسيحية كانوا أول قوام أدركوا ان الحرية للناس جميعا ، وان الحرية هي جوهر الروح ، وقد ظهر هذا الشعور أول ماظهر مقترنا بالدين ، ولكن جعل الحرية من المبادىء التى يؤخذ بها كان يستلزم حركة تثقيف عنيفة طويلة المدى، ومما يثبت ذلك ان نظام العبودية لم يختف حين ظهرت المسيحية ، **وليس تاريخ الدنيا سوى تقدم الشعور بالحرية ، ولكن ما هى الوسائل التى يتخذها دبدأ الحرية لتحقيقها ؟** الاجابة عن هذا السؤال تستلزم الرجوع الى التاريخ ، والنظرة الاولى للتاريخ ترينا أن أعمال الناس باعثها حاجاتهم ، وان العواطف والاهواء والميول هي التى تحركهم ، وقد نجد بين هذه البواعث أهدافا حرة كريمة خيرة ، ولكن اذا نظرنا نظرة عامة نجد ان هذه البواعث النبيلة نادرة قليلة الحول اذا قورنت بالبواعث الاخرى السائدة في العالم ٠ فارضاء الميول والاهواء واشباع الشهوات هي أقوى البواعث على الاعمال ، ومصدر قوتها انها لا تقيم وزنا للحدود التى تفرضها العدالة وتقرها الاخلاق ٠ وهذه الحوافز الطبيعية أمضى تأثيرا في الانسان من النظم المصطنعة التي تحاول رد عادية الانسان وكبح شره ٠ وحينما نرى انطلاق الاهواء الجامحة ونتائج عدوانها وشرها ومجانبة العقل التى لا تقترن بها فحسب بل قد تصحب كذلك الاغراض الطيبة والنيات الصالحة ، وحينما نرى الشر والرذيلة والخراب الذى يصيب البلاد المزدهرة ، حينما نرى ذلك كله تمتلأ رؤية هذا الفساد نفوسنا أسى وحسرة ، ولما كانت تبعة هذا التخريب والهدم تقع على كاهل الانسان والطبيعة منه براء ، لذلك قد يثير تأمل هذه الحالات الارواح الطيبة ، والخطوب التى أصابت أنبل الامم والحضارات وأنقى الناس فضيلة تحرك أعمق العواطف ، وتثير الحزن الذى ليس له ملطف ولاسلوان ، وفي مشاهدتنا لتلك الاحداث المروعة التى لا نستطيع تسويغها أو الفرار من مواجهتها لا نجد سوى اعتبار واحد ، وهو ان هذه الاحداث كانت محتومة ، وقضاء مبرما لا دافع له ولا حيلة فيه ، وانه قدر لا يرد ٠

بين الفكرة والعاطفة

ولكن اذا اعتبرنا التاريخ مجزرة يضحى فيها بسعادة الاقوام ، وحكمة الدول، وفضيلة الافراد، فاننا نواجه سؤالا آخر ، وهو ، **ما الغرض النهائي الذى نقـدم من أجله كل هذه التضحيات ؟** ان الفكرة والخصائص المجردة مسلوبة القوة ، والقوة التى تحركها وتدفعها الى العمل هى الحاجة والغريزة والميل والهوى ، ولا تعنى الناس بشىء الا اذا كان لهم فيه وجه من وجوه الانتفاع ، ولا يتم انجاز شىء من الاشياء ما لم يكن للقائمين به فائدة تعود عليهم ، ويؤكد هيجل انه لم يتم انجاز شىء عظيم فى هذه الدنيا دون ان يكون للعاطفة أو الهوى والميل أعظم الأثر فى انجازه ، فالفكرة والعـاطفة هما لحمة التاريخ وسداته ، وتاريخ العالم لم يكن مسرحا للسعادة ، والايام السعيدة فى تاريخ البشرية خالية الصفحـات ، والناس تشبع رغباتها وتبقى ما ينفعها ، وتعمل على تحقيق غاياتها الخاصة تبعا لميولها الطبيعية ، ولكنهم فى خلال ذلك يشـيدون بنـاء المجتمع ، ويوطدون أركان النظام والعدالة ، أى أنهم يحققون شيئا لم يكن يخطن لهم على بال ٠٠ وكأنه يتجاوز نطاق تفـكيرهم ٠ ولاعمالنا نتائج تجاوز تقديراتنا ، ويبدو ذلك واضحا فى الدور التاريخى الذى تلعبه الشخصيات التاريخية الكبيرة البـارزة فى تاريخ العـالم ، **فيوليوس قيصر** كان يخشى أن يفقد مكانته وتهون سطوته ، فعمل على دعم نفوذه ، ومكنته انتصاراته من بسط سيادته على أنحـاء الامبـراطورية المترامية ، وأن يكون حاكمـا أوتوقراطيا ، وكان العصر ناضـجا لقبول هذا النظام ، واستساغة هذا التحول فى نظام الحكم الرومانى ، فلم يكن الامر مجرد كسـب شخصى ليوليوس قيصر ، وانما حقق قيصر خلال سعيه وراء مصلحته الخاصة ما كانت تتطلع اليه روح العصر ويستلزمه الموقف التاريخى ، وهـذا هو الدور الذى يقـوم به أبطال التاريخ فى شتى العصـور ومختلف المواقف والمناسبات ، وهؤلاء الابطال لا يدركون الفكرة العامة التى يعملون على تحقيق رغبتها دون أن يشعروا ، ولكنهم برغم ذلك كانوا رجالا عرفوا مطالب عصرهم ، وعملوا على تلبية هـذه المطـالب ، ووقفوا على تحقيقها جهودهم ، وكان أتباعهم وأنصارهم الذين يسيرون خلفهم يشـعرون بدافع خفى قوى يحفزهم الى السير تحت رايتهم ٠ واذا نظرنا الى مصائر أمثال هؤلاء الابطـال التـاريخيين الذين قاموا بتنفيذ ما تطلبته روح العصر فاننا نجـد انهـا لم تكن سعيدة ، فهم لم يعرفوا الراحة ، وكانت حياتهم كفاحا لا نهـاية له ، وكانت العاطفة المستولية عليهم لا تدع لهم فرصة للاخـلاد الى الهـدوء والتوقف عن الحركة الدائبة وبذل الجهد المتصل، وحينما يتحقق الهدف الذى تطلبته روح العصر ينتهى دورهم ، وتنقضى الحـاجة الى وجودهم ، فيموت أحدهم فى ميعة الشباب مثل **الاسكندر المقدونى** ، أو يقتل مثل يوليوس قيصر ، أو ينقل الى سانت هيلانة مثل **نابليون** ، وهؤلاء الابطال يبتغون تحقيق هدف عظيم ، وفى سبيل تحقيقه قد تطأ أقدامهم الكثير من الازهار البريئة، وتحطم فى طريقها أشياء كثيرة ٠

والعاطفة والميل والهـوى غير منفصلة عن **«الفكرة»** العامة فى تقدمها وتطورها ، وهى تظل كامنة فى الخلف ، وغير معرضة للدفع والجذب والأخذ والرد ، ويسـمى هيجل اثارة الفـكرة للعواطف والاهواء واسـتغلالها لتحقيق غاياتها **«مكر العقل»** الذى يضـحى بالافراد فى سبيل الفكرة العامة ، فالأفراد هم وسائلها الى تحقيق غاياتها ٠ وفى تأملنـا مصير الفضيلة والاخلاق والتقوى فى التـاريخ قد نميل الى الاعتقاد بأن الصالحين والاتقياء لا تخـلو حياتهم من الهموم والاكدار ، وان الأشرار المنـاكيد السيىء النية أحوالهم راغدة ومعيشتهم هانئة ، ولـكن حينما ننظر الى غاية الوجود نرى ان مواتاة الحظ لبعض الافراد أو اساءته الى الآخرين ليست من الامور الجوهرية ، والذى يثير حنق الناس ويجعلهم غير قانعين بأحوالهم هو انهم لا يجدون حاضرهم صالحا لتحقيق الاهداف التى يعتقدونها حقا ، ويرونها عادلة ، ويوازنون بين الواقع وما يتطلعون اليه، وفى هذه الحالة لا تكون أهواؤهم هى التى تملى عليهم ، ولا الحرص على اشباع الشهوات ، وانما باعثهم العقـل ونشدان العدالة والحرية ، وقد يدفعهم هذا الشعور الى الثورة بالاحوال السائدة٠

والعقل الذى يتخلل الحركة التاريخية يهدف الى الخير العام ، وكشف الاخطاء فى حياة الافراد والدول أيسر من تبين المضمون الهـام والقيمة الحقيقية ، وتقدم الناس فى السن يجعلهم أكثر اعتدالا فى اصدار الاحكام ، والشبان يغلب عليهم التذمر ، والاعتدال الذى يرافق تقدم السن باعثة نضج القدرة على الحـكم على الاشياء ، وليست القنـاعة بالدون وقبول الواقع ، والتجارب تعلم الانسان التفريق بين الأشياء الجوهرية والأشياء العارضة ، وتعلمنا الفلسفة فى نهاية الشوط ان

العقل العام المقدس ليس مجرد وهم من الاوهام، وانما هو مبدأ حيوى قوى التأثير يتابع تنفيذ مخططه فى تاريخ البشرية العام · والفلسفة تحاول تعرف هذه الخطة ، وقد يلحق الفساد الصور والاشكال التى تتخذها الاديان والآداب، ولكنها فى جوهرها غير محدودة ولا نهائية ، ويقول سوفوكليز فى مسرحية انتيجون « **ان الأوامر العلوية المقدسة ليست ابنة الأمس أو اليوم ، ان وجودها لا نهائى ، ولا يستطيع انسان أن يعرف متى جاءت** » · وقوانين الآداب ليست شيئا عارضا ، وانما هى شىء جوهرى معقول، والهدف الذى ترمى اليه الدولة هو الابقاء على كل ما هو جوهرى فى جهود الانسان واظهاره والاعتراف به ، ولا يحقق الانسان الحرية الا عن طريق الدولة ، والدولةفى رأى هيجل هى الفكرة المقدسة كما تظهر فى عالمنا ، ويظهر فيها هدف التاريخ فى صورة أكثر تحديدا من ذى قبل · والارادة التى تساير القانون هى الارادة الحرة، لانها فى اطاعتها للقانون تطيع ذاتها ، فهى من ثم حرة ومستقلة · وحينما يتم تكوين الدولة ، وتخضع الارادة الذاتية لقوانينها يزول الفرق بين الحرية والضرورة ، وتتفق الارادة الخاصة مع الارادة العامة · ويرفض هيجل الرأى القائل بان الانسان حر بطبيعته ، وان المجتمع والدولة يحدان من حريته · والقول بأن الانسان حر بطبيعته فيه جانب من الحق ، وانما المعنى الحقيقى له هو ان الانسان فيه القدرة على أن يكون حرا ، ولكن على شريطة انماء هذه القدرة واظهارها · وحينما يقال ان الانسان حر بطبيعته فان مايتبادر الى الاذهان هو انه يملك الحرية والحقوق الطبيعية ، وممارسة هذه الحرية دون أن يعوقها عائق ، ولا يرتفع هذا الادعاء الى مستوى مرتبة الحقائق التاريخية ، فمن الصعب أن نعثر على مثل هذه الحالة فى تاريخ البشرية · ويمكن أن نشير بطبيعة الحال الى حالة الانسان وهو فى حالة الحياة الهمجية، ولكن الحياة الهمجية تكثر فيها أعمال العنف ، وتتسم بالاهواء الوحشية العارمة التى تحد من الحرية ، والحرية لا تأتى الينا منقادة فى يسر تجرر أذيالها وانما يعمل من أجل الحصول عليها ونيلها ، والحالة الطبيعية يغلب عليها الاعمال غير الانسانية والنوازع المنطلقة بغير كابح ، والمجتمع والدولة يضعان حدا لطغيان الغرائز ، ووحشية الميول والاهواء ، وكبحها وسيلة من وسائل الشعور بالحرية والرغبة فى تحقيقها ، والقانون والآداب من مستلزمات المثل الأعلى للحرية ، ومن الخطأ الاعتقاد أن وضع حد للنزوات الطارئة والحوافز والرغبات الهدامه يناقض الحرية ، بل علينا أن نرى ان وضع هذه الحدود والقيود من ألزم ما يلزم لسلامة الحرية ، ولا تتحقق الحرية الا فى ظل الدولة والمجتمع ·

والمنهج السليم والجدير بالبحث الفلسفى هو تناول التاريخ حينما يبدأ ظهور النزعة العقلية فى الشئون الدنيوية ، وفى هذه الحالة يتحقق وجود العقل فى الوعى والارادة والعمل ، أما حالة الجهالة المباركة اذا راقنا أن نطلق عليها هذا الاسم فليست صالحة لتكون موضوعا للتاريخ · وليست الحرية سوى الاعتراف بتلك الاشياء الجوهرية العالمية مثل القانون والعدالة وجلب الواقع الذى يلائمهما ، وقد تمضى الامم حياة طويله الأمد قبل أن تصل الى هذا المصير المقدر لها ، وفى خلال تلك الفترة قد تكون بلغت مستوى من الثقافة ممتازا فى بعض النواحى ، ولكن هذا العصر حسب رأى هيجل خارج عن نطاق بحثه ، والعصور التى مرت بالأمم قبل أن يكتب التاريخ والتى ربما كانت ملأى بالثورات والتقلبات والرحلات والانتفاضات تفتقر الى التاريخ الموضوعى ، لأنها لا تقدم لنا تاريخا ذاتيا أى لا تقدم حوليات · ويشير هيجل الى كتب الهند القديمة وثراء انتاجها الادبى وقوانينها وشرائعها القديمة ، وكل ذلك ملائم لظهور التاريخ ، وهو يرى انه برغم ذلك لم يوجد التاريخ عند الهنود، ويعزو هذا الى نظام الطبقات الذى أخذت به الهند ، لأنه يجعل الحقوق المدنية متوقفة على الفوارق الطبيعية ، وللطبقات العليا امتيازات محرومة منها الطبقات السفلى ، وقد نجم عن ذلك استبعاد العامل الادبى من الحياة الهندية ومن نظمها السياسية ، وكان هذا عقبة فى طريق ظهور الحرية وظهور التاريخ تبعا لذلك، ولايصبح للأمم تاريخ الا بعد أن تكون لها نظم سياسية ·

التاريخ والحرية

والتاريخ العام يبين تقدم الشعور بالحرية من جانب الروح وتحقيقها نتيجة لذلك ، وكان لهذا التقدم مراحل ، فالفكرة تتخذ صورا متوالية ، كل صورة منها تسمو على الصورة السالفة ، وبهذه العملية ـ عملية التسامى والتجاوز ـ تزداد تأكيدا وثراء ووضوحا ، ولكل أمة عبقريتها القومية التى تبدو فى مظاهر وعيها وارادتها ، وتحمل ديانتها وآدابها ونظمها السياسية

وقوانينا الاخلاقية وبراعتها الآلية طابع هذه العبقرية ، والشيء الجوهري في التاريخ هو الشعور بالحرية ، والاوجه الذي يتخذها هذا الشعور بالحرية في تقدمه وتطوره ·

وتاريخ الدنيا يشغل مستوى أسمى من المستوى الذي تشغله الآداب ، والآداب خاصة بالأخلاق الفردية وضمير الأفراد وارادتهم الخاصة وطريقة مباشرتهم أعمالهم ، ولهذا كله قيمته والجزاء المناسب له من العقوبة أو المثوبة ، ولكن الغرض المطلق للروح الذي تتطلبه وتحققه - وما تريده العناية الالهية - يسمو على هذه الالتزامات ، ويعلو على قابلية الاتهام بالبواعث السيئة أو عزو النيات الحسنة التي يتعرض له الفرد في العلاقات الاجتماعية ، وهؤلاء الذين قاوموا على أسس أخلاقية وببواعث شريفة ما استلزمه تقدم الفكرة الروحية ، أسمى مكانة من الناحية الاخلاقية من هؤلاء الذين كانت جرائمهم قد تحولت الى وسائل أعانت الفكرة الروحية على تحقيق غاياتها · ولكن في مثل هذه الثورات فان الفريقين يقفان في حدود دائرة الوجود المتقلب الفاسد ، وأعمال الرجال العظماء وهم «الافراد» في تاريخ الدنيا تسوغها النتيجة التي كانت محجوبة عنهم ، وعلينا حينما ننظر من هذه الناحية ألا نجعل المطالب الاخلاقية تتعارض مع الأعمال الدنيوية التاريخية ومنجزاتها ، ويحسن ألا نثير في وجهها التواضع والاعتدال وحب الانسانية والاحتمال والصبر ، وقد يتجاهل تاريخ الدنيا التجاهل كله الدائرة التي تحوى الاخلاق ، والتفريق بين الاخلاق والأكاذيب السياسية وما يسجله التاريخ هو المجهود الذي تقوم به روح الأقوام ، والصور الفردية التي اتخذتها هذه الروح في مجال الواقع الخارجي يمكن أن يترك تصويرها للتواريخ الخاصة ·

والتاريخ عند هيجل هو بوجه عام تقدم الروح في الزمان كما ان الطبيعة تقدم الفكرة في المكان، واذا ألقينا نظرة على تاريخ العالم رأينا صورة شاسعة الانحاء للتغيرات والمنجزات ، وعديدا من الأقوام والدول والافراد تتعاقب بغير توقف ولا انقطاع ، وكل مايروق الروح ويشوقها وشعورنا بالخير والجمال والعظمة - كل ذلك يجد مايدعو الى ظهوره ، وفي كل الاحداث والتغيرات نرى ما يبذل الانسان من جهد ، وما يعاني من شقاء ، وفي كل ناحية نرى أشياء تثير اهتمامنا ، وأشياء أخرى تثير نفورنا ·

ومنظر الاطلال الدوارس يجعلنا نتأمل فكرة التغير في مظهرها السلبي ، والسائح الذي يرى أطلال قرطاجنة ، وبقايا آثار بالميرا وبرسيبوليس أوروما ، يخالجه التفكير في سرعة زوال الدول والناس ، ويأسى على فقدان تلك الحياة الثرية المزدهرة ، وهو حزن خالص بريء على سقوط ثقافة قومية باهرة ودثورها ، ولكن الاعتبار الآخر الذي يقترن بفكرة التغير هو **ان هذا التغير بما يتضمن الانحلال والتدهور فانه كذلك يحتوي على ظهور حياة جديدة ، وكما ان الموت قد ينبعث من الحياة ، فكذلك الحياة قد تنبعث من الموت ·** وقد عرف مفكرو الشرق هذا المفهوم العظيم ، وربما كان هو أسمى ما في معلوماتهم الميتافيزيقية · وجوهر الروح هو الحركة والنشاط ، وبه تتحقق امكانياتها ، وتصبح موضوعا لذاتها ، وهي تتأمل ذاتها كأنها وجود موضوعي ، وكذلك شأن روح الامم فان لها خصائصها المعينة التي تبدو في صورة العبادة الدينية والعادات والنظم والقوانين السياسية والحوادث والانجازات التي يتكون منها تاريخها، والأمم بأعمالها ، ويفرق هيجل بين روح الامة المثالي وروحها الواقعي ، فالروح المثالي للأمة اليونانية يبدو في مؤلفات سوفوكليزوارسطفانيز وتوكوتيدس وافلاطون ، لان في هؤلاء الافراد أدركت الروح اليونانية نفسها ، وتتميز هذه الروح المثالية من الروح الواقعية ·

وكان هيجل يعتقد أن عرضه للتاريخ قد جعله محقا في تحدثه عن التاريخ مقترنا بالاشارة الى الحرية العقلية ، وتاريخ الدنيا في تقديره ليس شيئا سوى تقدم الشعور بالحرية ، ولا يشعر الانسان بوجوده الروحي الا بممارسته للحرية ، ومصير الانسان في التاريخ متوقف على معرفته بالخير والشر ، وقدرته على أن يريد الخير أو يريد الشر ، والحرية في المستوى الوضيع نزوة من النزوات · وانما تظهر قيمتها الايجابية في القانون والآداب والحكومة ، ولا يعني هيجل في التاريخ كثيرا بالافراد وهو يقول « **في تاريخ العالم الافراد الذين نتعامل معهم هم الاقوام والجماعات والدول** » ، ولا تتحقق حرية الافراد الا في الدولة التي تتضمن مشاركتهم في أهداف تسمو على مصالحهم الشخصية الخاصة ·

وكثيرا ما وجه النقد الى هيجل لقوله ان المطلق قد وصل الى تحقيق هدفه فى الحكومة البروسية التى عاش فى ظل سلطانها ، ولقوله المسرف « **ان أوروبا هى على الاطلاق نهاية التاريخ**» • ولكن أمثال هذين الرأيين لا ينتقصان من صحة رأيه القائل ان التناقض والتغلب عليه هما سبيل التقدم الى حياة روحية أرحب وأسمى• وللدين عنده أسمى مكانة فى النشاط الروحى ، وهو يقول « **فى الدين تسمو الروح فوق حدود الزمان والوجود الارضى وتصبح شاعرة بالروح المطلق ، وفى هذا الشعور بالكائن الموجود بذاته تنبذ كل مصالحها الفردية** •

ويقول هيجل « كان من المألوف حينا من الزمن اظهار الاعجاب بحكمة الله فى الحيوانات والنبات والاحداث المنعزلة ، فاذا كان من المسموح به ان العناية الالهية تظهر نفسها فى مثل هذه الاشياء وأشكال الوجود فلماذا لا تظهر هذه العناية الالهية كذلك فى التاريخ العام ؟» وتاريخ الدنيا بكل مافيه من مشاهد متغيرة وأحوال متقلبة هو تقدم الروح وتطورها ، وهذا كما يرى هيجل هو الذى يسوغ وجود الله فى التاريخ •

ولم يكن رأى هيجل فى المسيحية يتفق اتفاقا تاما مع اللاهوت التقليدى ، ولكنه رأى أنها تشمل مذهبا جديدا هو بمثابة محور يدور حوله تاريخ العالم • وهو يمثل نقطة البدء فى التاريخ وهدف التاريخ ، وسقوط الانسان فى الخطيئة معناه ان الانسان قد أصبح شاعرا بنفسه بوصفه فردا ، والاصرار على انفصال الانسان عن الله هو الشر •

وقد دخل الشقاء التاريخ ليكون أداة لايجاد الاتحاد بين الانسان والله • ويعلق **كولنجوود** فى كتابه عن فكرة التاريخ على قول هيجل « **ان التاريخ كله تاريخ الفكر**» بقوله «الاعمال البشرية فى المدى الذى تكون فيه مجرد احداث لايستطيع المؤرخ أن يتفهمها ، واذا تحرينا الدقة فاننا نقول انه حتى قد لا يكون متأكدا من وقوعها ، فهى لا تكون قابلة للمعرفة عنده الا بوصفها تعبيرا خارجيا عن الأفكار ، ومثال ذلك اذا أردنا أن نعيد تكوين صورة لتاريخ صراع سياسى كالصراع الذى نشب بين أباطرة الرومان فى القرن الاول ومعارضة السناتو ، فان على المؤرخ أن يبحث كيف تصور الفريقان الموقف السياسى كما كان حينذاك ، وكيف عملا على تطوير الموقف ، وعليه أن يتعرف أفكار الفريقين السياسية فيما يختص بحاضرهما وفيما كان يختص بالمستقبل الممكن، وقد كان هيجل على حق فى رأيه ، فليس عمل المؤرخ أن يعرف ما عمله الناس ، وانما عمله هو فهم ما جال فى تفكيرهم » •

وقد تكون هناك صعوبة فى موافقة هيجل على رأيه فى ان الدافع العتيد فى الحركة التاريخية هو العقل ، ويعلق كولنجوود على ذلك بقوله ان هيجل يقصد بذلك ان كل مايحدث فى التاريخ يحدث بارادة الانسان ، وارادة الانسان ليست سوى فكر الانسان معبرا عن نفسه بالعمل فى الخارج ، فاذا قيل ان الفكر الانسانى فى الأغلب أو بوجه عام بعيد عن أن يكون معقولا فان هيجل يرد على ذلك قائلا ان هذا خطأ ، وباعث التورط فيه هو التقصير فى فهم الموقف التاريخى الذى تتم فيه عملية التفكير ، فالتفكير لا يحدث أبدا فى فراغ ، وانما يقوم به على الدوام انسان فى موقف محتوم ، وكل شخصية تاريخية فى كل موقف تاريخى تفكر وتعمل بالتفكير العقلى الذى يفكر به انسان فى ذلك الموقف ويعمل ، ولا يستطيع انسان أن يفعل أكثر من ذلك • والانسان يفكر بعقله ولكنه فى الوقت نفسه متأثر بعواطفه ، ولا يستطيع أن يعمل بالعقل وحده ولا بالعاطفة وحدها ، فعواطفه عواطف انسان له عقل وعقله عقل انسان له عواطف ، وبدون العاطفة لا يوجد عقل ولا عمل ، فاذا قلنا ان تاريخ الانسان يبدو كمعرض لعواطفه فان هذا لا ينفى ان العقل مسيطر على هذا التاريخ، والعقل يتخذ العاطفة وسيلة لتحقيق غاياته ، والحركات التاريخية لا تحدث عرضا ، وانما هى نتيجة محتومة لمقدمات منطقية •

على أدهم

التاريخ والشعور بالحرج

د . حسين فوزى النجار

لم يكن هيجل أول من خاض في فلسفة التاريخ ووضع لها القواعد والاصول فقد سبقه غيره ولحق به غيرهم وما زال الميدان مجلى لكل باحث وناقد وصاحب فكر وفيلسوف بل ولكل عالم يرى احداث التاريخ مما يخضع لقوانين الحركة والمادة أو من يحاول أن يجعل من التاريخ علما خالصا تحكمه قوانين ثابتة ان لم يكن لها ثبات قوانين الفيزياء والرياضيات فلا أقل من ان تحكم سير الاحداث .

ان هيجل يقف طرفا فى فلسفتين متعارضتين ان لم تكونا متناقضتين هما اللتان تحكمان الفكر المعاصر وتسودانه بما انتهيا اليه من تأثير ساد حياة المجتمع والدولة فى السنوات المائة الاخيرة . فقد أثرت فلسفة هيجل فى المجتمع الالمانى وكانت تعبيرا صادقا عن النزعة البروسية فى عبادة الدولة ، تلك النزعة التى تمتد بجذورها الى ما طبعت عليه الشعوب التيوتونية من ولع بالنظام والواجب وتعلق بالعقل وتوقير التقاليد والمحافظة على القديم وتمجيد الدولة مع قدرية لم تشذ في عبادة « أو دين » عما صارت اليه فى المسيحية . كما سادت الماركسية وهى نقيضها فى حمى الدولة وبتأييدها مجتمعا بشريا هائلا يخوض كفاحا مقدسا للسيادة على العالم .



فاذا كانت الهيجلية ولا أقول المثالية قد تهادت بما انتهت اليه الدولة فى ألمانيا وبما انتهى اليه المجد البروسى فانها باقية ، فكر ما زال ينشد الايمان واليقين فى عالم قد طحنته المادية الممزقة والالحاد الجارف لا في المثل القديمة ولكن بحثا عن قيم جديدة يتواءم فيها

● التاريخ الإنساني تاريخ الفكر، فإن المؤرخ لا يتناول الواقعة في حقيقتها المجردة، ولكنه يتمثل الحوافز والأفكار التي تدفعها وتحفزها، فالحياة الإنسانية حياة مفكرة.

الفكر والواقع والروح والمادة والدين والعلم وهو ما يمثل ازمة الحضارة المعاصرة بما تعانيه من شك وتمزق وضياع .

ولعل هيجل لم يكن النموذج الذى يبتغيه عصره وان صدر عن الفكر الالمانى وكان مثالا للنزعة البروسية **فقد كان نيتشه أقرب منه اليها ، وان ترك معالم فكره المؤثر على صفحة القرن التاسع** عشر فقد كان من الفلاسفة من كان أكثر منه تأثيرا فى تيار عصره ، **الا أنه عبد الطريق لماركس ولفلسفته التى قوضت النظرة القديمة الى التاريخ والمجتمع .** كما ربط بين الذات والموضوع برباط دقيق ، وجعل من التجربة الانسانية ملهما فذا للفكر .. ومهما لجت الحملة على فلسفته في عنفها حتى قيل على لسان معارضيه أنه أسوأ ما ند عنه الفكر الفلسفى ، سيبقى علما من اعلام الفلسفة المعاصرة وسيبقى فكره باهرا اخاذا قويا فى التأثير على تيار عصره والعصور التالية له .

وقد لا نبتغى من الفيلسوف الكمال أو الوصول الى كنه الحقيقة التى يرضى عنها الناس جميعا ، وانما يكفينا منه أن يجوس فى ثنايا الوجود ليهدينا الى الطريق أو يفتح لنا بعض مغاليقه ويكشف لنا عن بعض سره ، وقد غذانا هيجل بنظرة الى الفكر والوجود ليس لها من الجدة فى كليتها بقدر ما فيها من جدة فى جزئياتها ، ولئن غل فى فلسفة التاريخ فلانه كان ينشد حقيقة المعرفة فى ذاتها وليست الحقيقة التى تخفيها المعرفة ولان الظاهرة التى شغلت تفكيره الفلسفى هى الحياة الانسانية فى تاريخها المحتدم بالصراع الذى يعكس نتائجه على أحداثها ووقائعها المتغيرة ، حيث يتواءم الفكر مع الواقع أو يمتزجان معا فى كل واحد . **فالحياة الانسانية كما يرى هيجل لا تتطور تطورا عشوائيا او عفويا وانما هى تعبير عن** حركة عقلية ينسجم فيها **الفكر والواقع ويتحدان معا فهى الذات والموضوع** فى آن **واحد وفي أكمل صورة لهما فى** الوعى حيث يتصل النشاط **دائبا للالمام بالحقيقة، فالوعى** هو مركز النشاط الفكرى **المتجدد ونبعه الفياض والحقيقة هى الكل اللامتناهى الذى نبتغيه ونسعى اليه وهى الحياة فى اتساعها وشمولها وابهامها الذى يستعصى على كل فكر ، فاننا لو أحطنا بها لانتهت غايتنا منها وكان فيها فناؤنا ، فحيث يبدو عجزنا عن الالمام بهذا الكل اللامتناهى تبقى جذوة التأمل المبدع الخصب حية فينا .**

ففى فلسفة هيجل يرتفع ما هو موقوت فى الزمان الى ما هو أزلى حاضر فهو جزء من الكل فى معناه ، وذلك هو الجانب الطريف فى نظرته الى المطلق حيث ينحدر اللامتناهى في صورته المادية المحسوسة الى المتناهى المحدد فى الزمان على صفحة التاريخ فالفكرة المطلقة ممثلة فى الحقائق السياسية تبدو واضحة فى تمجيده للدولة فى بروسيا .

الفكر المطلق وحركة التاريخ

وفلسفة التاريخ عند هيجل هى الصورة المنطقية لفلسفته العامة حيث تحقق الفكرة ذاتها فى المجتمع الانسانى بأكمل مما تحققها فى عالم الطبيعة باتساق الفكر

مع الواقع واتحاده معه اتحادا يبدو فيه العقل مسيطرا على العالم متحكما في تطوره ومحددا له . ومادام الفكر المطلق فى تطوره هو الذى يصنع التاريخ الذى يسفر فى أحداثه عن العوامل الجوهرية للمراحل التى يقطعها الفكر ولا يعدو كونه انعكاسا لحركته فقد أخضع التاريخ لمنطق الجدل الذى أخضع له الفكر فمن العسير أن نتعمق الفكر بتحليله تحليلا مجردا على طريقة كانت وانما نتلمسه عميقا مشعا بالعلم والفهم والاخلاق والدين والقانون والفلسفة والاداب من خلال التجربة الانسانية ومن العسير أن نصل اليه فى نطاق السلبى أو المحدود فى فلسفة **« فختة »** و **« شلنج »** وان ظنا أنهما قد بلغا المطلق ، وانما نصل اليه بالتفكير الايجابى الممثل فى الفكرة وبنائها الجدلى حيث يقوم البناء الكامل للثقافة بكل جزئياتها من علم الى فن الى ادب وتاريخ ودين وكل ما يقوم عليه بناؤها العام حيث تكشف كل منها عن قانون الفكرة فى مرحلة معينة من مراحل تطورها وهى على تمايزها فى صورتها الفردية المستقلة تنطوى على المطلق الذى يعى ذاته كفلسفة وان أفصح لهيجل عن ذاته فى الحاضر الازلى للتاريخ وما صاحبه من تطور الحالة العقلية فكل ما هو تاريخى فهو واقعى ومتفق مع العقل وبهذا ابتعد هيجل عن رومانسية **« هردر »** الحالمة الى ما دعاه « **رومانسية فلسفية** » كما ابتعد عن نظرية **« أرسطو »** التى ترى ان الحقيقة والفكر لفظان مترادفان فليس فى فلسفة هيجل أى مكان لصور ميتافيزيقية تمثل جوهر الفرد ولا أساس فيها للمبدأ الفردى الذى عده الارسطيون أساسا لكل ظاهرة مفردة فى العصور الوسطى فالمجرد الجماعى هو الذى يعده هيجل حقيقة أو مشكلة حقيقية فلا تعنى الميتافيزيقا فى فلسفته المعرفة الخفية وانما تعنى الوحدة الكاملة التى لا تعتمد على شىء خارج عنها فهى لا تجيز فكرة **« الخارج »** ولا تقبلها وانما هى كل شىء على الاطلاق حتى ليمكن تسميتها بالوحدة **« المطلقة »** وتعنى الكل التام المتسق المتحرر من التجريد النظرى ، وحتى يحول هيجل دون أى لبس يعلق بها فى شمولها وانتظامها لكل شىء فانه يسميها **« الروح** Giest » وهى لا تعنى شيئا ميتافيزيقيا وانما تعنى الوحدة التى تنطوى على كل ما هو فردى وفى نطاقها يحقق كل كائن ذاته **فالروح هى الكائن المطلق ولما كانت تعتمد على ذاتها فانها تمثل التدفق الازلى للمعرفة فى كفاحها وارتدادها الى ذاتها وبهذا تمثل فلسفة هيجل الوجود وهو يمارس تجسيد نفسه تجسيدا كاملا او مطلقا يتحرر فيه من الواقع المباشر الى جوهر الواقع فيبدو حركة دائبة متغيرة ومتطورة لا تتفق مع المنطق الثابت وتستعيض عنه بمنطق الجدل وهو منطق جديد ينكر كل قيمة مطلقة للواقع المباشر ولكنه يعمل على تعديله وتطويره فان تقرير الروح لذاتها معناه انتقال حالة التوتر فيها الى نقيضها :** الوضع ونقيضه والتأليف بينهما وهذا هو معنى الديالكتيك أو الجدل وهو لا يعنى عند هيجل الاستدلال وانما يعنى بوجود الأشياء لا من حيث هى فى وجودها ولكن بنقلها من نطاق المحدود الى نطاق المطلق فى الروح او الفكرة ويغدو المنطق على يديه ميتافيزيقا لها معناها الخاص ويصبح تحقيقا للمعرفة كلها فالميتافيزيقا التى تنشد بالمعرفة أو الحدس حقائق وراء المعرفة لا مكان لها فى فلسفة هيجل حيث ينشد المعرفة فى ذاتها لا الحقيقة التى تخفيها المعرفة .

وحين يتعسر الجدل فى مجال الطبيعة ويتعذر عليه تحقيق التصور فيها يصمها بأنها انحراف للفكرة أو تجسد خارجى لها فى صورة أخرى غيرها يعدها نفيا للفكرة ونقيضا لها ، فالطبيعة فى غرابتها للعقل لا تخضع له وتخضع للمصادفة اللاواعية أو الآلية أو الغريزية فى كل ما ينالها من تغير فليس التغيير فيها من فعل الارادة التى تجعل منه واقعا عقليا معقولا كما هو فى الحياة الانسانية ولكن الطبيعة وان بدت متباينة مع الفكر مختلفة عنه فانها فى جوهرها تتسق مع العقل القادر على استيعابها ونراه لا يعنى من الطبيعة بغير السمات التى تنم عنها ويصل بذلك الى رأى فى العلوم التجريبية التى تزودنا بالخامات التى يصوغها ويشكلها العقل فحسب وهو أسمى من المادة وعلا منها شأنا .

المعرفة التاريخية وفلسفة التاريخ

ويقوم منطق الجدل عند هيجل على اعتبار ان ما هو عقلى فهو واقعى فنراه يحمل على الفلسفة العقلية الخالصة التى تبحث عن قوانين الواقع فى الفكر البحت المنعزل ولا تعنى بالواقع المشخص كما يحمل على الفلسفة التجريبية التى تغفل ملامح الواقع العقلية وتقصرها على المحسوس المحدد ، ومع مالها من فضل على النظرة العلمية فى التجريب والاستقراء فانها باقتصارها على المحسوس والمباشر قد بددت جهدها واضاعته هباء فالواقع عنده ليس هو المجرد الجامد وانما هو حركة حية دائبة متصلة ومستمرة بفضل الفكر يعبر فيه المنطق بكل ما فيه من حيوية فى هذا المضمار عن حركة الأفكار فى واقع ينبض بصخب الحياة يبدو فيه التناقض ايجابيا بناء قادرا على تطوير الواقع بما يند عن الشىء ونقيضه من ظهور شىء جديد يؤلف بينهما وهذا الشىء الجديد الذى يؤلف بين النقيضين ويؤدى الى نقيض آخر هو الذى يمد منطق الجدل بالحيوية والقدرة على التطور والارتقاء .

وحيث يتعسر الجدل فى مجال الطبيعة فانه يمضى قدما فى مجال التجربة الانسانية الممتدة على مدى الزمن ويبلغ كماله فيها بالاتحاد الوثيق بين الفكر والواقع مسلما بأن العقل هو الذى يحكم العالم ويحدد تطوره **فالتاريخ فى**

نظره تجسيد للانسان فى وجوده الأزلى وفي ذاته المطلقةحيث تبرز وقائع التاريخ العوامل الجوهرية التى تنم عن المراحل التى يقطعها الفكر ويبدو الاتساق بينهما متعادلا ليفصح عن العوامل العقلية للجدل الهيجلى فى الانتقال من مرحلة تاريخية الى اخرى وهو الانتقال الذى يكشف عن الاستمرار فى جوهر التاريخ ويضفى عليه حيوية جذابة لا نراها فى فلسفة الوضعيين الجامدة وان كانت أقرب الى الدقة التاريخية منها .

وقد لا يتسنى لنا تقييم فلسفة التاريخ عند هيجل ما لم نزن علاقة الفلسفة بالتاريخ واختلاف النظرة بين الفلاسفة اليهوبينهم وبين المؤرخين المنهجيين أو مؤرخى الوقائع فى تقدير العلاقات التى تحكم مجراه وتقويم الأثر الناجم عن التحام الفكر الفلسفى بالفكر التاريخى فى النظرة الكلية لمسيرة الحضارة وفى النظرة الجزئية لتفسير الواقعة التاريخية فلم يكن هيجل أول من ولج هذا الميدان ـ كما قلنا ـ ولم يكن أول من صاغ لنا فلسفة للتاريخ وان صاغ لنا نظرة الى التاريخ تجذبنا اليها وتحملنا على دراستها بما تنطوى عليه من جدة وحيوية وان لم نتفق معه فى كل ما جاء بها كما لايتفق معه كل من جاء بعده سواء فى منحاه المثالى أو فى منحى غيره المادى .

وكان «فولتير» أول من صاغ هذه العبارة ـ فلسفة التاريخ ـ فى القرن الثامن عشر وان قصد بها التحليل النقدى للتاريخ . ثم تلاه هيجل فى أوائل القرن التاسععشر فى كتابه « **محاضرات فى فلسفة التاريخ** » وقد القاها لأول مرة خلال عامى « ١٨٢٢ ـ ١٨٢٣ » ونشرت بعد وفاته وتناول فيها التاريخ ككلية عامة وكان التاريخ وتفسيره مدخله الى الفلسفة فاتجه الى تاريخ الأديان والى دراسة العلاقة بين المسيحية واليهودية وبينها وبين الفكر الدينى فى اليونان القديمة وكتب سيرة المسيح ورسالة عن علاقة الدين الوضعى بالدين العقلى وكان تأثير الدين فى حياة الامم الاجتماعية والسياسية محور دراسته التاريخية ومنها اتجه الى علم الاقتصاد والاخلاق وانتهى بدراسة العلوم الطبيعية والفيزيائية فاتسمت دراساته بالطابع الموسوعى الذى تميز به على غيره من الفلاسفة .

واتخذت فلسفة التاريخ معنى آخر عند الفلاسفة الوضعيين فاتجهت الى الكشف عن القوانين العامة لتطور الأحداث التاريخية والعلاقات التى تحكمها وارتكزت على « **تعويذة الوقائع** » وقالت بالتحقق من الوقائع لتكون أساسا لاستقراء النتائج مما لازم النظرة التجريبية للتاريخ التى سادت الفلسفة البريطانية وتوائمت معها تماما من «**جون لوك**» الى «برتراندوسل» ، وكانتاتجاهاجديدا فيالفلسفةالتاريخية يفترض الفصل التام بين الذات والموضوع فى المعرفة فالوقائع تصدم المشاهد من الخارج حية مستقلة عن الوعى فيستقبلها استقبالا سلبيا يتلقى فيها المادة الأولية ثم يتفاعل معها ، ويحدد « قاموس اكسفورد » انفصال العمليتين فيعرف الواقعة بأنها « مادة اولية للتجربة متميزة عما يستخلص منها » وهو ما يسميه «**ادوارد كار**» « النظرة البديهية الى التاريخ » حيث يتمثل التاريخ فى قالب جامد من الوقائع المحققة مما يتيسر للمؤرخ فى الوثائق والمحفوظات . وهى النظرة التى يعبر عنها « س . ب . سكوت » اللسان الناطق بسياسة حزب الاحرار الانجليزى بقوله « الوقائع مقدسة والرأى حر » وتعنى التحقق من الواقعة وصحتها قبل المخاطرة بالتفسير .

ولكن هل تعنى صياغة عبارة «**فلسفة التاريخ**» بداية البحث فى هذا المضمار بحيث توحى بأن ما قبلها من الوان التفكير التاريخى لا تحتوى مضمونا فلسفيا للتاريخ ؟ وتبدو الاجابة على هذا السؤال عسيرة لا نصل فيها الى اتفاقمرض ما لم نعرف مدلول هذه العبارة ومعناها العام ثم ما تعنيه عند من تناولوها ممن ذهبوا فيها مذهبا أو اخر وهل ند التفكير التاريخى عند المؤرخين المنهجين عنها دون أن يشيروا اليها فاصبح لزاما علينا أن نعرض لها عرضنا لمدلولها فى اطارها الفلسفى المحدد .

وقد عرفنا ما تعنيه هذه العبارة عند كل من فولتير وهيجل ممن قصدوها مباشرة الا ان النظر الى التاريخ والتفكير الفلسفى فى التاريخ قد سبق فولتير وهيجل مما نعده فلسفة للتاريخ كما عناها كل منهما ، لهذا رفض «**كولنجوود**» أن يأخذ بمفهومها كما رفض مفهوم الوضعيين وقال ان استعماله لهذه العبارة يختلف عن كل هذا . ثم يعرض فهمه لمدلولها وان وضع لها تفسيرا قاصرا قد لايستريح اليه كل من يقدرون جهده فى هذا الميدان حين مال الى الجزئى دون الكلى والى المحدود دون المطلق وان كانت فكرة المطلق فى التاريخ مما تبدو هى الأخرى فجه عميقة وجعل للفلسفة التاريخية كيانا مستقلا بذاتها وان كان استقلالا نسبيا بوصفها مشكلة تدرس بأسلوب خاص وتتطلب علاجا خاصا لأن الفلاسفة التقليديين لم يعرضوا لعلاجها كما يجب أن تعالج بمعزل عن غيرها من المشاكل ما دامت القاعدة السارية أن الفلاسفة تنفى ما لا تستطيع اثباته أو اقامة البرهان عليه وحتى يتسنى للفلسفة التاريخية أن تقيم البرهان على حقيقة المعرفة التاريخية فانها يجب أن تكون بمعزل عن الفلسفات التقليدية « **فالمؤرخ » يدرك الماضى بوصفه شيئا قائما بذاته كان يقول ان واقعة هى كذا قد وقعت فى زمن يثبته ويحدده والفيلسوف لا يعنى بالوقائع فى كيانها المحدد الخاص ولكن كوقائع يعرفها المؤرخ فيتساءل عن الأسس التى تقوم عليها معرفة المؤرخين بهذه الوقائع بصرف النظر عن نوعها وزمان وقوعها او مكانه .**

وقد أدت وفرة البحوث التاريخية الى نمو المعرفة التاريخية وبالتالى الى نشأة فلسفة للتاريخ كما أدى قيام

العلوم الطبيعية الى قيام نظرية فلسفية كانت وليدة التفكير العلمى فوضعت الثقة فى منطق القياس وأحلت محله أساليب الاستقراء الحديثة «الديكارت وبيكون» ، وهو نفس ما حدث فى ميتافيزيقا الدين حين تمخضت عن تفكير جديد فى تنسه الله فاله سبنوزا هو الاله الذى صورته الفلسفة الدينية للعصور الوسطى مغلفا بالتفكير العلمى للقرن السابع عشر، فلم تنفصل فلسفته عن النظرة العامة للفلسفة ولم تنعزل عنها وانما سرت اليها والفت منها فلسفة متكاملة قوامها الروح العلمى **فاذا كانت المعرفة التاريخية قد ادت الى نشأة فلسفة للتاريخ فان هذه الفلسفة لن تكون بمعزل عن الفلسفة بمعناها العام وتكتسب فلسفة التاريخ بهذا صورة اشمل وأعم من صورتها التاريخية الضيقة ٠**

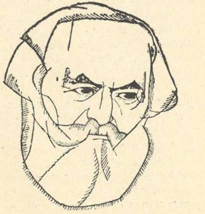
تاريخ فلسفة التايخ

فاذا كان **فولتير** هو أول من وردت على لسانه عبارة « فلسفة التاريخ » فان أول من ولج هذا الميدان فى راى البعض هو الفيلسوف الايطالى «**فيكوى** » فى النصف الاول من القرن الثامن عشر بكتابه «العلم الجديد» وان ردها آخرون الى «سان اوغسطين» فى « مدينة الله » وان كان من حقنا ان نردها الى المؤرخ العربى « **عبد الرحمن بن خلدون** » فى المقدمة حيث يقول فى تعريف التاريخ : « اذ هو ظاهر لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الاول تنمى فيها الأقوال وتضرب فيها الامثال ، وتطرف بها الاندية اذا خصها الاحتفال ، وتؤدى لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الاحوال ٠ واتسع للدول فيها النطاق والمجال ، وعمروا الارض حتى نادى بهم الارتحال ، وحان منهم الزوال ، وفى باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات الحية ، ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ، فهو لذلك اصيل فى الحكمة عريق وجدير بأن يعد فى علومها وخليق ٠ »

الا أن ظهور فلسفة التاريخ كموضوع مستقل كان على يد « **هردر** » وبدأت بنشر كتابه « **افكار للتاريخ الفلسفى للانسانية** » عام ١٧٨٤ ، ثم بظهور محاضرات فى فلسفة التاريخ لهيجل بعد ذلك بنصف قرن عام ١٨٣٤ ٠

وكان هدف الدراسة ادراك مسيرة التاريخ ككل لاثبات الوحدة التى تربط دقائقه واحداثه الكلية التى تغلف مسيرته برغم ما فى وقائعه من تفكك وفى أحداثه من انحراف ، فاذا ادركنا خطته الكلية عرفنا الجزئيات الدقيقة لسير الوقائع وادركنا انه عقل فى مسيرته ٠

وبدت فلسفة التاريخ فى هذا الاتجاه باعتبارها بحثا نقديا فى خصائص التفكير التاريخى وتحليلا مقارنا لبعض الوسائل التى يأخذ بها المؤرخون كما يقول : «**و.ج.وولش**»



ك ، ماركس

وقد أراد يبتدع نظرة جديدة للتاريخ عدها بمثابة فلسفة للبحث التاريخى أكثر منها فلسفة للتاريخ ـ وان لم يعترف لذلك ببعض الوسائل التى تتبع فى ميادين أخرى أخصها العلوم الطبيعية ـ بدت وكأنها جانب من فرع من فروع نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا ، الا أن ما أولع به أولئك الذين تناولوا هذا الموضوع بوضعه فلسفة للتاريخ فى القرن التاسع عشر ـ كما يقول وولش ـ كان شيئا مختلفا عن ذلك تماما فقد كانت تعنى بموضوع التاريخ كحقائق مقررة وليس التاريخ كاتجاه للأحداث فكانوا يقومون بتفسير الاتجاه الرقعى للأحداث الذى يكشف عن نمط معين من التعقل حين بدا الرباط الذى يربطها عرضيا لا يخضع لقاعدة ، خاليامن التعقل وهو ما عدوه مستحيلا استحالة جوهرية فى عالم شب مع هيجل **على اعتبار ما هو واقعى فهو عقلى وما هو عقلى تمرز واقعى فكانت «فلسفة التاريخ نظرة تأملية فى تفاصيل الوقائع التاريخية وهى بذلك اقرب الى الميتافيزيقا منها الى نظرية المعرفة ، وكانت فلسفة التاريخ عند هيجل نفسه بعض هذا النسق المفهوم واخذت بذلك مكانها الى جانب فلسفة الفن والطبيعة والدين والسياسة مما يخضع للتعميم الفلسفى .**

ولم يكن هذا النسق من فلسفة هيجل للتاريخ جديدا على الفكر الالمانى فقد ولجه **هردر وكانت وشلنج وفخته** من قبل مع اختلاف فى النظرة الا أن نظرتهم كانت مما تأثر به هيجل دون شك ثم أن ما أثار هيجل وهؤلاء الفلاسفة كان قديما تماما اعترف به هيجل نفسه فى ختام محاضراته بقوله : « ان تاريخ العالم بكل صوره المتغيرة التى تبدو فى حولياته ، ما هو الا عملية للتقدم وتمييز للروح وهذه هى الثيوديقيا Theodicaea الحقة ، اى تبرير وجود الله فى التاريخ وهو ما سعى اليه اللاهوتيون بتبرير طريق الله للانسان وبمعنى آخر تفسير التاريخ بما يتفق والعناية الالهية التى ترعى الانسان فى كل خطاه ، وكان هذا التبرير هو الغاية التى سعى اليها « سان اغسطين » فى « مدينة الله » وبوزويه فى كتابة « مقال عن التاريخ العالمى » عام ١٦٨١ وفيكو فى « العلم الجديد » عام ١٧٣٠ .

ولم تكن النظرة اللاهوتية وحدها هى التى قادت هؤلاء الفلاسفة فقد كان لها جانبها الدنيوى عند فلاسفة عصر الاستنارة فاتجه الانسكلوبيديون وفلاسفة عصر الاستنارة الى اكتشاف اتجاه التفكير التاريخى فبرروا مشاهد التاريخ المؤسية بانها مرحلة فى مسيرة التاريخ الممتدة لتحقيق غاية اخلاقية وهو اتجاه كالاتجاه اللاهوتى أو كأى اتجاه آخر كالاتجاه الاقتصادى مثلا لا نعتقد انه يفسر حركة التاريخ أو عليته تفسيرا كليا .

ولعل محاولة « كانت » لتفسير التاريخ فى المقال الذى نشره بمجلة برلين الشهرية فى نوفمبر ١٧٨٤ ـ وهو أقرب الى عصر الاستنارة منه الى العصر الرومانسى ـ تصور لنا

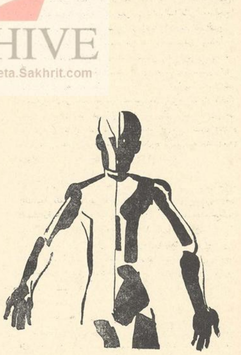


ا . كاسيرر

الأساس الأخلاقى لفلسفة التاريخ فنراه يقول : « لا يستطيع أحد أن يتحرر من شعور **معين بالامتعاض فى رؤية النـــاس وهم يعرضون افعالهم على المسرح العام للتاريخ فى هـــذا العالم الكبير فحيث يبدون الحكمة هنا وهناك يبدو التاريخ الانسانى فى نسقه العام حماقة وتفاهة أطفال وغالبا مايتكون من الاثم وحب الدمار حتى لتاخذنا الحيرة فى معرفة الفكرة التى تصور النوع الذى ننتمى اليه والذى نعتز فخـورين بمزاياه العظيمة»** . ثم يقول مامعناه أن التاريخ لو كان فى صورته تلك لاستبعدنا العناية الالهية ولكنها لازمة وضرورية اذا أردنا أن نحيا حياة خلقية وعلى الفيلسوف تبعا لذلك أن يبين أن المشاهد الاولى رغما عن التاريخ هى مشـــاهد معقوله تتبع طريقا معقولا وتســـير نحو غاية يقرها منطق الاخلاق فان الفوضى التى تبدو فى الوقائع الفردية تبدو فى الكل الانسانى المتكامل وعلى المدى الطويل وكأنها تحقق هدفا أكبر وان ضحى ذلك بخير الفرد ومنفعته .

فاذا انتقلنا من عصر الاستنارة الى العصر الرومانسى نرى هردر على القمة منه وان كان هردر تلميذا لكانت وولد بعده بعشرين عاما ، الا أن الأجـــزاء الاولى من كتـــابه **«أفكار للتاريخ الفلسفى للانسانية»** صدرت قبل محاولة كانت بشهور قليلة ومما لا شك فيه أن **كانت** قرأه عقب ظهوره وكان حافزه على التفكير فى المسائل التى أثارها هردر الا أن كانت وان تأثر بالاتجاه الرومانسى الذى اختضنه فردريك الاكبر وصفيه فولتير فى البلاط البروسى ، سيبقى منتميا الى عصر الاستنارة . وقد تميز العصر الرومانسى بحنينة الفياض الى العصور الخوالى وتقديره الجم للعصور الوسطى مما يتجلى فى نظرته الى الماضى باعتباره شيئا له الى حد ما قيمته الدائمة فى ذاته كنتاج باهر للعقل الانسانى ، كما يتجلى فى اعتبار كل عصر وليكن العصر الوسيط مرحلة من مراحل التطور الانسانى نحو الارتقاء حين يند بأشياء أخرى ذات قيمة أكبر فضلا عن الاحساس الوجدانى بما للماضى من حنين يمكن ان نسميه لأول مرة فى تصورنا **« بالحنين التاريخى »** وهو هذا النوع من الحنين الذى يشد الانسان الى ماضيه كما يشـد الشعوب الى ماضيها فيبدو فى محاولة تقليده أو بعثه أو الاشادة به اشادة تدعو الى العودة اليه واحيائه كما يبدو من الشعوب ذات الحضارات القديمة الآفلة فى محاولتهـــا للتقدم لا باحياء الماضى فحســـب ولكن لانها ترى فى أمجاد الماضي حافزا على التقدم . **وهو الحنين الذى دى بروســو ممثل عصر الاستنارة الى اكبار الحياة الطبيعية كما يؤدى بكثير من الشباب المعاصر الى اطالة شعورهم واحاهم كماكان اجدادهم فى العصر الوسيط .**

هـــذا الحنين التـــاريخى هو الذى أدى الى العصر الرومانسى كما نعتقد وهو الحنين الذى حمل الشاعر الانجليزى **« جولدسمث »** بالاسى فى قصيدته **« القرية المهجورة »** لما اصاب « أوبرن » القرية التى أودى الانقلاب الصناعى بطابعها الريفى البسيط فالقصيدة كلها حنين للحياة الريفية الطبيعية



الهادئة وهو أشبه بما يسميه « **جون كينيث جلبريث** » أستاذ الاقتصاد بجامعة هارفارد « **الحنين الاجتماعي** » ويعنى به حنين الانسان الى الأشياء القديمة البائدة وان لم يرغب فى العودة اليها « فبالرغم من أننا كثيرا ما نفضل القاطرة البخارية بفحيحها وعجيجها على قاطرة الديزل الصامته المعقدة ذات المحرك الداخلى فاننا لا نلح فى العودة اليها · » ولكنه يرى العكس من ذلك فيما يتصل بالحياة الاجتماعية فان الحنين الى النظم الاجتماعية القديمة يؤدى بنا فى النهاية الى تفضيلها والعودة اليها ما أمكن ذلك ..«وتمتد المجتمعات التى تقوم عليها دراستنا للحنين الى أبعد العصور والأشكال البائدة للتنظيم الاجتماعى » ·

معنى الحنين التاريخى

وسنرى ان الحنين الى الماضى أو ما نسميه « **الحنين التاريخى » هو الجوى الفياض فى وجدان المؤرخ نحو الماضى وتوقيره فحيث يندفع المؤرخ باحثا فى مخلفات الماضى لايقصد المعرفة فى ذاتها وانما يستشف من معرفته بالماضى ما يرضى حنينه اليه ويشبع وجدانه بما يطالعه من صور ترضى مزاجه وعاطفته يراها أحيانا ممثلة للبطولة كما رآها كارليل أو فى فن عظمة اللاعبين على مسرح العالم كما رآها بلوتارك أو يراها فى تشابك العلاقات السياسية أو فى أحداث التاريخ المفجعة او فى تميز حضارة من حضاراته بطابع معين او فى الصورة الانسانية لجهد الانسان على الارض فمهما اختلفت اهتمامات المؤرخين فانها بلا شك تعبر عن مزاج خاص، هو بدوره تعبير عن حنينه لجانب من جوانب الماضى العديدة ··**

وهذا الحنين التاريخى هو نفسه الذى يحمل الفيلسوف على التأمل فى أحداثه بغية تفسيره فهو لا يعنى بالظاهر قدر ما يعنى بالداخل ولا يرى فى الذات الا ما انطوت عليه الذات فنراه يندفع تحت وقر الحنين الى الماضى لا لتبين أشكال الماضى ولكن لتبين السر أو العلة التى أدت به الى هذا الشكل فحين يجذبه الشكل فان ما يثير وجدانه هو ما يتضمنه الشكل من جوهر ·

فالرومانسية صورة من صور الحنين ولعلها أقرب الى الحنين التاريخى من صور الحنين الأخرى وهى الحنين الى الماضى القريب ، هذا الماضى الذى دمره الحاضر وقضى عليه وكان هردر بعاطفته الجياشة وبما أوتى من حساسية مرهفة أكثر مما أوتى من القدرة الذهنية الجافة معبرا فى فلسفته للتاريخ عن الموجة الرومانسية العارمة التى اجتاحت العصر ووجدت أعظم غرس لها فى العقلية الالمانية فى أخريات القرن الثامن عشر وبهذه الحساسية التى غذتها الرومانسية بالحنين الى الماضى اقتحم هردر ميدان التاريخ فلم يكتف لكانت بمناقشة فكرة كتابة تاريخ فلسفى وانما رأى كتابة تاريخ فلسفى وقام بكتابته فى الصورة التى رآها لكتابته فى « أفكار للتاريخ الفلسفى للانسانية » ونال فى هذا الميدان ما ناله استاذه كانت فى ميدان الفلسفة فاذا قيل ان الثورة التى أحدثها كانت فى ميدان الفلسفة أشبه بالثورة التى أحدثها « كوبرنيق » فى ميدان العلوم حتى دعى « كوبرنيق الفلسفة» فان هردر يستحق بجدارة لقب «كوبرنيق التاريخ» بتقديمه التاريخ فى صورة جديدة ، وان لم يكن صاحب الخطوة الاولى فى اكتشاف التفكير التاريخى الذى يرجع الى عصر الاستنارة وان كان عصرا لا تاريخيا الا انه وكما يقول « **انست كاسيرر** » ــ كان « دفعا للبحث في طائفة جديدة من المسائل التاريخية التى كان على العصور التالية تنميتها فحسب » . فاذا كان «فيكو» قد وضع مثلا أعلى تاريخيا فى المعرفة مقابل المثل الاعلى الرياضي والعلمى لديكارت فاننا نرى طلائع التفكير التاريخى الحديث فى كتابات مونتسكيو وفولتير وهيوم وجيبون وروبرتسون فاذا نسبنا الى هؤلاء اكتشاف التفكير التاريخى الحديث فان ما ننسبه الى هردر هو تقديم التاريخ في صورة جديدة أحس بها معاصره«جيته» وملأته بالحماسة فكتب اليه يقول : «**تلقيت كتبك واستمتعت بها ، ويعلم الله وحده كيف تستطيع أن تحمل الناس على الشعور بواقعية هذا العالم .. وانه خليط يعج بالحياة.. واننى لأحس فيها بوجودك فى الشخوص التى تقدمها فى المشاهد .. فلست ستارا تتحرك من ورائه الدمى فحسب.. وكنت الاخ الابدى والانسان والله والدودة والاحمق .وكنت تجمع الذهب لا بتخليصه من الاتربة والشوائب .. وكنت تنفث الحياة فى تلك الاتربة وتحيلها كائنات قريبة من قلبى**»·

كان هذا احساس جيته عند قراءته « الافكار » وهو احساس يراه « أرنست كاسيرر » متجددا على الدوام لم يفقد حيويته وقدرته ، فالتاريخ الذى كان فى نظر «جيته» كما من المهملات أو القمامة وفى أحسن صوره أعمال حاكم أو دولة قد أضفى عليه هردر سحرا وحيوية وغدا على يديه دراما للمشاهد للانسانية فى ذاتها ·

وبقدر ما أضفى هردر من حيوية على التاريخ بقدر ما عجز كفليسوف للتاريخ فى اقامة نسق موحد كامل فى ذاته للتاريخ وتردد بين قطبين متقابلين هما « الكائن » فى أعماله «والمتسامى» فى تأثيره على مجرى الاحداث بينما يفسر التاريخ اعتمادا على طبيعة الانسان وحدها اذ به يجد نفسه مرغما على اعتباره عملا من الاعمال العناية الالهية التى تكمن وراء المشاهد والاحداث بينما يفسر التاريخ اعتمادا على طبيعة الانسان وحدها اذ به يجد نفسه مرغما على اعتباره عملا من أعمال العناية الالهية التى تكمن وراء المشاهد والاحداث ·

وكان هردر على خلاف استاذه كانت يميل الى الحدس

دون العقل والبرهان ويزدرى التعارض بين ما هو قبلى أو بين المضمون والصورة مع كل ما استخلصه كانت منها عن قدرة العقل البشرى على تحصيل المعرفة ، فكانت أحكامه وان بدت ذكية ملهمة مليئة بالشذوذ أحيانا .

ويرى كولنجوود ان نظرية هردر العامة فى الطبيعة تبدو غائية صريحة فكل مرحلة من مراحل التطور قد جعلت منها الطبيعة تمهيدا للمرحلة التى تليها ، فليست هناك مرحلة تعد غاية فى ذاتها ، الا أن التطور يبلغ مداه فى الانسان لأن الانسان غاية فى ذاته ولأنه يبرز وجوده بحياته المتعقلة الفاضلة التى يحياها وما دامت الطبيعة ترمى من خلق الانسان الى خلق كائن « متعقل » فان الطبيعة البشرية تطور نفسها كقوى روحية كامنة فى المستقبل ويبدو الانسان فى هذا صلة بين عالمين العالم الطبيعى أو الكون المادى الذى نشأ منه والعالم الروحى فى وجوده الازلى فى شكل قوانين ثابتة ليس لها كيان مادى وانما تعبر عن وجودها بما تبديه من آياتها .

كما يرى ان هردر قد ترك لمن جاء بعده مشكلةهو الذى خلقها وهى تبين حقيقة الفرق بين الطبيعة والانسان : الطبيعة فى خضوعها لقانون مطلق والانسان فى وعيه بالقانون - كما يقول كنت - وهو ما يعنى به التاريخ وحده فموضوعه هو حياة الانسان وهى حياة تاريخية لانها عقلية وروحية .

وهذا النمط من التفكير التاريخى الذى بدأ بهردر عام ١٧٨٤ قد بلغ غايته فى هيجل . وهيجل هو قمة عصره وما زال تأثيره - كما قلنا - ماثلا وساريا فى تفكير العصر لا لتفسيره للتاريخ ولا لمنطقه الجدلى ولكن لانه عبد الطريق لماركس وان سار ماركس على نقيضه فبقدر ما يبدو فى محاضرات هيجل عن فلسفة التاريخ من عمق وأصالة واكتمال ونضج يقفز فيها التاريخ لأول مرة الى مستوى التفكير الفلسفى الا أنه قياسا على سابقيه يتضاءل من حيث عمق الفكرة والغوص الى الأعماق فحيث ينشد اقامة بناء فلسفى للتاريخ لا يقدم لنا تفكيرا فلسفيا وانما يقدم لنا التاريخ فى صورة أقوى يتميز فيها عن الدراسة التجريبية بالنظرة الفلسفية التى يضفيها عليه ، فلم يعد التاريخ على يديه مجرد وقائع نتثبت من حقيقتها ولكنه التاريخ الذى نسعى فيه وراء العلية والاسباب التى أدت الى هذه الوقائع بالصورة التى حدثت بها ، وهذا التاريخ الفلسفى كما يراه وهو نفس ما رآه هردر قبله بخمسين عاما هو التاريخ العام للبشرية .

وقد عبر هيجل بحق عن كل من سبقوه ويبدو انه قد تمثل ببراعة وقدرة فائقتين آراء هردر والدقة العقلية فى كانت وان ظل طابعه الخاص متميزا وبزهم جميعا فى تكامل نظريته التاريخية وكان مثالا للعقلية الالمانية التى غذت الفكر الأوربى منذ أواخر القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر بفيض من الانتاج الفنى والأدبى والفلسفى يراه المفكر الفرنسى « تين » قوام عصره الفكرى فمن عام ١٧٨٠ الى عام ١٨٣٠ خرجت المانيا بأفكار عصرنا التاريخى جميعا وأعظم ما تقوم به لنصف قرن وربما لقرن كامل أن نستعيد هذه الأفكار وأن نتمثلها .

وموضوع التاريخ كما يراه هيجل هو الحياة الانسانية فى امتدادها الزمنى على الارض وما يحكم هذه الحياة الانسانية من عوامل تسوقها وتدفعها أو تخط وقائعها وهى عوامل تختلف عن تلك التى تحكم الطبيعة ، فالطبيعة فى حركة دائرية مستمرة ومتكررة والقانون الذى يحكمها ثابت لا يتغير بتكرار حركتها أما الحياة الانسانية أو التاريخ الانسانى فان وقائعه لا تتكرر ولا تعيد نفسها أبدا وتتحرك على خلاف حركة الطبيعة الدائرية فى شكل نمو أو تقدم وكل ما يبدو متكررا هو شىء مختلف عن سابقه بما استحدث من جديد هو نتيجة الخبرات الماضية .

التاريخ الانسانى تاريخ الفكر

والتاريخ الانسانى تاريخ الفكر فان المؤرخ لا يتناول الواقعة فى حقيقتها المجردة ولكنه يتمثل الحوافز والافكار التى تدفعها وتحفزها فالحياة الانسانية حياة مفكرة يسودها العقل وصورتها الخارجية التى تمثلها وقائع الانسان وحوادثه بما يتعذر على المؤرخ فهمها مالم يدرك الافكار التى تكمن وراءها فاذا عن له أن يدون تاريخ نزاع من نوع ما كالنزاع بين الأباطرة الرومان والمعارضة فى مجلس الشيوخ فان عليه أن يتبين آراء طرفى النزاع فيما يدور حول النزاع ونظرة كل منهما اليه فى الاطار الفكرى لكل فريق على حدة ولكل فرد من افراد الفريق ويقترب هيجل بهذه القاعدة التى يقررها من الهيكل الحقيقى للتاريخ كوقائع تتم عن حوافز واتجاهات فكرية كما يحدد دور المؤرخ فى فهمه لتفكير الناس لا معرفة أعمال الناس .

«فالتاريخ كعملية نمو والتاريخ كتاريخ للفكر نهو عمل من أعمال العقل اذا أن الارادة الانسانية هى مصدر أعمال الانسان فهى تفكيره الذى يتحول الى أعمال أو وقائع، فاذا بدا التفكير الانسانى بعيدا عن التعقل»، **فان هيجل لا يراه الا من قبيل الخطأ فى ادراك الموقف الذى يتطلب نمطا معينا من التفكير ، فالتفكير لا يدور فى فراغ وانما هو تفكير فى موقف معين .** وما من شخصية تاريخية الا وتتخذ تفكيرا معينا فى موقف معين على هدى العقل وعلى أساس من التعقل ولكن هذا التعقل يتسم بالعاطفة ولا يتجرد منها ، فليس للتعقل المجرد - كما صوره عصر الاستنارة - وجود

حقيقى ، ولايصح القول بأن انسانا قد تصرف بوحى عاطفته فحسب ، فالحاكم الذى يصدر أحكامه بنفسه لتحقيق أطماع خاصة لا نقول أنه اتخذ هذا الموقف بمعزل عن العقل أو أن العاطفة وحدها هى التى سيطرت عليه فى اتخاذه .

والتاريخ الانسانى لا يعرض نفسه كمشهد للعاطفة الانسانية اذ انه يخضع لسلطان العقل والعقل هو الذى يسخر العاطفة لتحقيق مآربه .

ومكر العقل ـ كما يعنيه ـ ما هو الا أداة لخداع العاطفة لتكون فى خدمته وهذا العقل ليس هو العقل الطبيعى كما صوره عصر الاستنارة واعتنقه كانت وليس هو العقل الالهى كما صوره الاتجاه الدينى للعصور الوسطى وانما هو العقل الانسانى وأحداث التاريخ ليست من صنع هذا العقل الطبيعى ولا من صنع الله وانما هى صنع العقل الانسانى ومردها الى الارادة الانسانية المتعقلة والعلاقة بين العقل والعاطفة ليست علاقة بين الله أو الطبيعة التى تتسم بالعقل وبين الانسان الذى يتسم بالعاطفة ولكنها علاقة بين العقل الانسانى والعاطفة الانسانية .

وما دام التاريخ الفلسفى هو تاريخ الفكر ويفصح بذلك عن مراحل التطور للعقل ذاته فانه مما يخضع للمنطق فالانتقال من مرحلة تاريخية الى أخرى ما هو الا انتقال من مرحلة منطقية الى اخرى تطرد فى سياق الزمان وما أحداث التاريخ الا نسق منطقى تتسق فى ترتيبها وتسلسلها ما سبق منها وما لحق مع السياق الزمنى فى حتمية لا تستند الى الواقع التجريبى بقدر ما تستند الى الاستدلال العقلى بعيدا من التجربة وبمعزل عنها تبدو فيها الضرورة المنطقية سائدة مسيطرة وكان معرفتنا بها مما يستند الى الاستنباط العقلى بمعزل عن التجربة ولا يستند الى الاستقراء العلمى على ضوء التجربة وهو ما تردى فيه فخته من خطأ حين استند فى المعرفة التاريخية الى الاستنباط العقلى المجرد ضد البرهان التجريبى وتردى فيه على النقيض منه أصحاب المذهب الوضعى حين التمسوا المعرفة التاريخية فى التجربة وحدها الا ان هيجل سار على نهج كانت فى التفرقة بين معرفة تقوم على الاستنباط العقلى المجرد بمعزل عن التجربة ومعرفة تقوم على التفكير المجرد وقال بان المعرفة التاريخية تقوم على التفكير المجرد فالتاريخ ما هو الا وقائع تؤلف الاطار الخارجى للتفكير اما الافكار التى تكمن وراءها وليست الوقائع ذاتها فهى التى تؤلف نسقا من المدلولات المجردة فى منطق محكم سديد . فاذا نظرنا الى الوقائع وحدها دون الافكار التى تكمن وراءها لن نجد أثرا للحتمية المنطقية التى تربط بين وائمة وأخرى فهى فى اطارها الخارجى مجرد وقائع ترتبط بالزمان والمكان ولا شىء سواهما ولكنها فى ذاتها ومكنونها الداخلى افكار تتسق مع بعضها فى علاقة منطقية محكمة .

ويرى هيجل أن المؤرخ اذ يبدأ بالمنهاج التجريبى ـ وعليه ان يبدأ به ـ فالتثبت من حقيقة الوقائع بالرجوع الى المصادر التاريخية العديدة ولكن عليه أن ينفذ الى ماوراء هذه الوقائع الحقيقية ويتطلع الى مكنونها الداخلى ليخبرنا عن ماهيتها ولا محل للاعتراض بأنها تبدو مختلفة فى خارجها عنها فى داخلها .

وقد يبدو هذا كله بيانا لنوعية التاريخ الفلسفى كما يراه هيجل لا يفصح عن الطريقة التى عرض بها فكرته فى التاريخ وهى التى تناولها فى المحاضرات فالتاريخ اما مشاهد يراها المؤرخ فينقلها كما هى وحين يقوم بنقلها فانه يحملها الى عالم القصور العقلى ويتحول بذلك من اطاره الخارجى الى اطاره الداخلى وهو تصور عقلى كما يستوحى الشاعر من الصور المادية التى ينفعل بها صورا ذهنية ، ويضرب مثلا لهذا النوع من التاريخ ، ما كتبه « هيرودوت ونيوسيديد » وفيه تبدو المشاهد كما حدثت فى الواقع دون تفكير فيها ومن هذا القبيل المذكرات التى يكتبها رجال بارزون ومهما تكن ضالة اهتماماتهم فان المعلومات التى يقدمونها للتاريخ تكشف بعض غموضه وتجلو جانبا من خوافيه . وهذا هو التاريخ الأصلى كما يسميه هيجل ، واما تاريخ لا يقف المؤرخ عند أحداث عصره وما شهده بنفسه وانما يعرض لتاريخ أمة من الأمم أو عصر من العصور فيقوم بجمع المادة التاريخية وتصنيفها وتبدو فى هذا النوع من التاريخ طريقة المؤرخ وأسلوبه فى عرض الوقائع وتفسيره لبواعثها فلكل مؤرخ طابعه الخاص به . وهذا التاريخ هو التاريخ النظرى كما يسميه وهو قريب من التاريخ الأصلى حين يصبح عرضا لحوليات كاملة أو رواية لأحداث خلت يبرز فيها الماضى وكأنه بعث حيا الا أن المؤرخ أو الراوية لا يتمثل روح العصر الذى يؤرخ له فيبدو متأثرا بافكار عصره الذى يؤرخ له فيبدو متأثرا بافكار عصره أكثر مما يبدو متأثرا بالحقيقة التاريخية فلا يتحرج « ليفى » مثلا من أن يسوق على لسان أباطرة روما أو قوادها خطباء وأقوالا شبيهة بما كان يلقى فى عصره. ويصف المعارك كما لو كان من شهودها ولكن وصفه لها يصدق على أية معركة فى أى عصر من العصور ..

وقد يتجه فى هذا الضرب من التاريخ النظرى الى استخلاص العبرة والعظة من أحداث الماضى ، يتحول فيها التاريخ الى عظات تساق للاطفال أكثر منها نبراسا للقادة والحكام ، فاننا فى الواقع لا نتعلم من التاريخ فلكل عصر ظروفه التى تتحكم فيه وتسوقه ، وليس هناك أكثر سطحية من الاستشهاد بالماضى على الحاضر ، ويبدو هيجل فى هذا الاتجاه ممعنا فى التجريد ، فان فى الحاضر ولا شك نسمة من الماضى تزحمه بانفاسها وان كنا نتفق معه فى أن الماضى مهما كان تأثيره على الحاضر فى سياقه الزمنى فان تأثيره على اللاعبين على المسرح أو على شخوص الحاضر يبدو ضئيلا حيث تبدو عظات المؤرخ مملة يؤثر القارىء عليها رواية الاحداث والمشاهد .

ومن التاريخ النظرى ما يطلق عليه هيجل « التاريخ النقدى » ويقف فيه المؤرخ على فحص المصادر وتمحيصها للوصول الى حقيقتها • ويقترب بهذا من المنهاج الوضعى للتاريخ فى التحقق من الوقائع أولا ثم استخلاص النتائج منها بعد ذلك وهو المنهاج الذى جعل من الوقائع تعويذة للتاريخ •

التاريخ حركة عقلية واعية

وهذه الامثلة فى الكتابة التاريخية طرائق مختلفة لتناول التاريخ وهى جد مختلفة عن فلسفةالتاريخ حين نقبل على التاريخ فنتدبره ونجيل الفكر فيه لنستهدى حوافزه ومكنونة وحركته فى تقدمها وصمودها **فالفكر هو السمة التى تميز الانسان على غيره من المخلوقات وهو تصور العقل فى تاملنا الفلسفى للتاريخ فالعقل هو المحرك الأول للوقائع وهو الجوهر واللامتناهى والروح الكامن وراء الظواهر فى وعيه بذاته وبه يبدو التاريخ منطقيا فى ذاته ومعقولا فى تصوره ومفهوما لمن يقراه فليس التاريخ حركة عشوائية وانما هو حركة واعية عقلية وطبيعية يقوم فيها المنطق باستقراء العلاقات الصورية لقصور العقل الخالص ، هذا القصور الذى يعد مثالا للواقع فى كليته لا فى جزئياته المبعثرة أو فتاته المتناثر .**



وقد يقع قارىء هيجل فى بعض اللبس فى تحديد معانى الالفاظ فكلمة Giest ترجمت الى الانجليزية بكلمة mind والى العربية بكلمة « عقل » فى حين أن السياق لا يؤدى بها الى هذا المعنى كما تؤديه كلمة « روح » فكلمة عقل ـ كما تقول الموسوعة الانجليزية المختصرة للفلسفة ـ كلمة مضللة فى كتابه « ظواهر الروح » بما لها من مضمون يتصل بالمعرفة واكثر ايحاء منها كلمة « الروح » وهى التى تبدأ فى الظهور المتزايد خلال الاجزاء الأخيرة من الكتاب «كما تبدو كلمة» الضرورة necessity ملتبسة بالحتمية أو الجبرية ـ وترجمت بهذا المعنى الى العربية ـ فى حين أنه يستخدمها مرادفة لكلمة طبيعى ومقابلة لكلمة جزافى أو عشوائى •

واذ يقول أن التاريخ فى صورته الفلسفية حركة عقلية فانه يعنى الروح التى تحرك مجرى التاريخ ، بل أن كتابه « ظواهر الروح » ليس الا قصة تكوين الروح ، وان بدا محيرا فيما يعنيه بها • فماذا يقصد ، وروح من تكون ؟ انها تبدو أحيانا وكأنه يعنى بها الروح الانسانية ويطرد به السياق على هذا المعنى وفى سياق آخر وكأنه يعنى بها « الله » ولكنه الله كما يراه هو لا كما يراه رجال اللاهوت المسيحى وان كان يثنى على المسيحية « لادراكها أن الله هو

الروح ، وأن الله أصبح انسانا » ولكنها فى « فلسـفـة التاريخ » يخص بها التاريخ العام للانسان – ويجرى مجرى هردر فى ذلك فيقول ان التاريخ هو تاريخ تطور الانسانية ونموها ممثلا فى وعيها للحرية وتحقيقها لها فيقول « ان **الحرية هى الحقيقة الوحيدة للروح فى وعيها بذاتها فليس لها وجود خارج ذاتها ، فوجودها فى داخلها وضمن ذاتها وهو وجود مكثف بذاته قادر على ابراز مكنونه بما له من قوة يعبر عنها على صفحة التاريخ »** .

ويستعرض هيجل صور الحرية فى التاريخ فيراها فى أمم الشرق ممثلة فى فرد واحد هو الملك ، له الحرية وحده ويفرض على غيره الطغيان والعبودية وهما القانون الحاكم المسيطر وعرف اليونان والرومان الحرية ولكنهم قصروها على فئة دون أخرى فلم تكتمل عندهم وانما اكتملت فى الشعب الألمانى الذى عرف تحت تأثير المسيحية أن الحرية للناس جميعا وأنها جوهر الروح ، وان حال الجهل دون تحقيقها .

ولكن كيف تحقق الحرية ذاتها ؟

يقول هيجل ان الاجابة على هذا السؤال تقتضى الرجوع الى صفحات التاريخ وسنرى من النظرة الاولى أن الحاجة هى الحافز الذى يقف وراء افعال الناس وأعمالهم وأن العواطف والاهوال والميول هى التى تحركهم اليه ومن هذه الحوافز ما هو خير حر كريم فاذا أمعنا النظر وجدنا حوافز الخير قليلة نادرة بينما تطغى الأهواء والميول والشهوات فلا تقيم وزنا للأخلاق والقانون ولا تأبه للعدالة ومن هنا تستمد قوتها اذ أنها أقرب الى طبيعة الانسان وتؤثر فيه وتحفزه أكثر مما تؤثر فيه وتحفزه النظم الوضعية التى تحاول ردعه وكبح شره ، وقد يملأنا ذلك بالأسى والحسرة ولا نجد منه فرارا الا الاستسلام له والتسليم به وأنه قدر محتوم لا يرد .

ويتســاءل هيجل قائلا : اذا كان التاريخ محرابا قربانه السعادة والحكمة والفضيلة فما هى الغاية من وراء هذه التضحيات ؟ ويجيب بأن الحاجة هى التى تحرك الفكرة وبدونها تبدو الفكرة عديمة الاثر مسـلوبة القوى وان العاطفة والميل والهوى هى التى تحرك الحاجة وتدفعها فليس للانسان من حافز الا عواطفه وميوله وهواه وما من عمل جليل من أعمال التاريخ الا وكان الحافز اليه الهوى والعاطفة والميل الشخصى ، ولكن الناس اذ يحققون ما تصبو اليه نفوسهم ، فانهم فى نفس الوقت يقيمون بناء المجتمع ويحققون العدل والنظام . دون أن يشعروا بذلك أو يراودهم التفكير فيه فهم يحققون أشياء لا تخطر لهم على بال أو يتناولهـا تفكيرهم ، وحين يعبر البطل أو العظيم عن روح عصره فان أهواءه وميوله تحمله على العمل الذى يحقق له ما يصبو اليه ويكون هذا العمل الذى يقوم به متسقا مع روح عصره ومعبرا عنه فيتقبله الناس ويستجيبون له فاذا كان يوليوس قيصر قد عمل على دعم سلطانه وتوطيد سلطته ومكنته انتصاراته العظيمة من السيطرة التى ينشدها فتحول الى حاكم أوتوقراطى مستبد فقد كان العصر مهيأ لقبول هذا التحول فى نظام الحكم وحقق قيصر من خلال سعيه وراء أهوائه ومجده الشخصى ما ينشده عصره وتصبو اليه مشيئته وكان العمل الذى قام به معبرا عن روح عصره .

وقيصر وامثاله من ابطال التاريخ وان كانوا لا يدركون الفكرة العامة التى تسخرهم لمشيئتها ، الا أنهم كانوا يدركون بحق مطالب عصرهم ويعملون على تحقيقها ، فاذا ما انتهت رسالتهم انتهى دورهم فى الحياة وانتفت الحاجة الى وجودهم فيقضى بعضهم في صباه كالاسكندر المقدونى أو يقتل كقيصر أو ينفى الى سانت هيلين كنابليون .

الا ان الفكرة أو الروح النابعة فى الأعماق لا تنفصل قط عن العاطفة ولا تتحرر من الهوى والميل فى نموها وتقدمها وان ظلت كامنة لا تتأثر بعوامل الدفع والجذب ولكنها وهى كامنة لاتبين تؤثر على العواطف والميول والأهواء وتحفزها وتسخرها وتدفعها الى تحقيق غاياتها البعيدة مضحية فى سبيلها بكل ما يعوقها أو يحول دون تقدمها .

وحين سخر الفكرة أو الروح – أو العقل كما يعنيها – العاطفة لتحقيق غاياتها فان ذلك ما يسميه « **مكر العقل** » الذى يسخر كل قوى الفرد مضحيا بكل من يعوق غاياته من الناس فهم أداته لبلوغ مراميه البعيدة ، ومكر العقل مهما شط أو نبا عما يريده الناس او انتهكت في عرفه اقدار الناس وحظوظهم فاصاب الخير أشرارهم وأصاب للشر خيارهم **فانه يحقق خلال حركة التاريخ الخير فى مضمونه الأخير وفى غاياته البعيدة ، وهو دائما يشف من خلال التفاعل بين الخير والشر عن حقيقة الحرية والعدالة كما ترضاها الروح العامة فمن اليسير أن ندرك الخطأ فى حياة الافراد والامم ولكن من العسير أن يتبينوا المرمى الاخير .**

وقد لا يدرك الشباب حقيقة الأشياء فيثيرون التذمر ويلجون فى الثورة فاذا تقدمت بهم السن غلب عليهم الاعتدال وليس مصدره الرضا والقناعة ولكن مصدره النضج والخبرة وصحة الحكم على الأشياء فمن خلال الخبرة والتجربة يتعلم الانسان مع تقدم السن كيف يفرق بين ما هو عارض وما هو جوهرى أما الفلاسفة وحدهم الذين يدركون أن العقل العام ليس وهما من الأوهام وانما هو فكرة حيوية قوية يغذ السير ملتزما غايته العليا فى التاريخ الانسانى ، ومهمة الفيلسوف أن يعرف مسيرة التاريخ وخطته وغايته من خلال الفكرة العليا التى تقوده وتحدده .

ويستشهد هيجل على دعواه بما جاء على لســان سوفوكليس فى مسرحية « انتيجون » من أن « **الاوامر الالهية**

المقدسة أزلية ابدية فهى ليست وليدة اليوم ولا ربيبة المستقبل» فقانون الاخلاق ليس شيئا عارضا وانما هو جوهرى ومعقول، وغاية الدولة أن تبقى على كل ما هو جوهرى من عمل الانسان وتفره ، وعن طريق الدولة تتحقق الحرية والعدالة، وبقدر ما للحرية والعدالة من قداسة الروح الانسانى بقدر ما للدولة من هذه القداسة ، تتمثل قداسة الفكرة فى عالمنا الدنيوى ومن خلالها يبدو التاريخ متسقا فى مسيرته منسجما مع غايته المرسومة ، فالارادة التى تدين للقانون وتخضع له هى الارادة الحرة لانها فى طاعتها للقانون انما تطيع ذاتها وتحقق حريتها واستقلالها وبقيام الدولة تتوارى القرون بين الحرية والضرورة وتتسق فى ظلها الارادة العامة والارادة الخاصة فليس الانسان حرا بطبيعته وان كان يملك القدرة على أن يكون حرا اذا طوع ذاته لهذه التدرة ونماها ، فاذا قيل ان الانسان حر بطبيعته فان ذلك لا يعنى أن هذه الحرية مطلقة لا تحدها عوائق أو تقوم دونها سدود ، فالتاريخ لا يعرف تلك الحرية المطلقة حتى فى حياة البداوة فان ما تتسم به تلك الحياة البدائية من العنف والضراوة ما يحد من حرية الانسان فاذا قامت الدولة فان قيامها يشير بتنظيم الجرية فى اطار اجتماعى يكبح نوازع الشر وطغيان الهوى وضراوة الغرائز فالقانون والآداب العامة هى قوام المثل الأعلى للحرية ولا يناقض الحرية أن تكبح النوازع الشريرة فان كبحها وقمعها سياج ووقاء للحرية التى تتحقق فى ظل الدولة والمجتمع .

غاية فلسفة التاريخ

ولا يبدأ التاريخ مسيرته الكبرى فى رأى هيجل الا بظهور النزعة العقلية وتأثيرها فى سير الحياة الدينوية حيث يحقق العقل وجوده فى الوعى والارادة والعمل أما حياة الجهالة فليست مسرحا للتاريخ ولا موضوعا لتناوله ، وما الحرية الا التسليم بكل ما هو جوهرى لقيامها كالقانون والعدالة ، وقد تبلغ الأمم درجة من التقدم والثقافة ولكنها لا تلج محراب التاريخ لأنها لم تحقق الحرية وقد بلغ المجتمع الهندى غاية رفيعة من الثقافة ينم عنها تراثها الزاخر فى الآداب والقوانين والشرائع مما يؤهلها للوقوف فى حلبة التاريخ، الا أنها وقفت دونه فلم تلجه لان نظام الطبقات الذى تدين به ويسود حياتها الاجتماعية يفاوت بين الناس فى الحقوق والامتيازات ويودى بالعدالة ولا يحقق الحرية التى تلج بها محراب التاريخ اذ لا يلجه من الأمم الا تلك التى تعرف موازين الحرية والعدالة فى اطار من التنظيم السياسى للدولة، فالتاريخ العام يفصح عن تقدم الوعى بالحرية وتحقيقها، **ويطرد هذا التقدم على مراحل كل مرحلة منها تسمو على ما قبلها فيزداد الوعى بالحرية بهذا التقدم غنى وثراء وجلاء مما يتمثل ضمير الامة القومى وتسفر عنه آدابها واخلاقها وقوانينها وديانتها ونظمها السياسية .**

ويسمو التاريخ الانسانى على خلق الفرد وضميره وارادته وما يستنة لحياته فلكل منها حد من الثواب والعقاب لأن الغاية المطلقة تعلو على كل ذلك فقد تبدو البواعث النبيلة وان عاقت الفكرة عن التقدم أسمى أخلاقيا من البواعث الشريرة التى تتحول آثارها المدمرة الى وسائل تعين الفكرة على تحقيق مرماها البعيد .

فالعظماء فى التاريخ يسوغ شرورهم وطغيانهم الغايات البعيدة التى سخرتهم الفكرة لها وان ظلت محجوبة عنهم وعلينا ألا نجعل مما هو أخلاقى متناقضا مع الأعمال التاريخية وغاياتها البعيدة ومراميها الخفية على مسرح الحياة الدنيا فان ما يسجله التاريخ هو الجهد الدائب المستمر الذى تقوم به روح الجماعة وهى التى تضع الموازين فى النهاية للأخلاقيات واللاأخلاقيات أما تسخير الروح للأفراد فى الواقع الخارجى فمما يترك للتاريخ الخاص .

وليس لنا أن نأسى على الماضى الدارس مهما بلغ من نضج وازدهار فان كل ما هو دارس يحمل فى طياته حياة جديدة فكما أن الموت قد ينبعث من الحياة فان الحياة قد تنبعث من الموت وهو أسمى ما وصل اليه الفكر الشرقى فى المعرفة الميتافيزيقية ، فالحركة هى جوهر الروح وبها تحقق وجودها وتصبح موضوعا لذاتها ، ولكل أمة روحها التى تبدو فى عباداتها ونظمها وقوانينها ووقائعها التى تصوغ تاريخها وهى روح مثالية أو واقعية وكلاهما يختلف عن الآخر ففى الروح المثالى تدرك الامة ذاتها وتفكر فى نفسها كما يبدو فى تراثها الفكرى والفلسفى وفى الروح الواقعى تستبين الأمة واقعها من خلال الأعمال التى تقوم بها أو يقوم بها قادتها فى تعبيرهم عن ارادتها .

ويرجع هيجل الى أحداث التاريخ اثباتا لرأيه وان قيدها بمدلوله الفلسفى للتاريخ وهو مدلول لا نسايره فى كله ولا نرتضيه فى جزئياته فقد جاء بنظرة للمعرفة التاريخية قد تبدو قريبة من الواقع وقد تسمو عليه وتتخطاه ولكنها فى الحالين بقدر ما تحمل من الشطط فان فيها الكثير من النظر الصائب وان كنا نرى أن بزوغ المادية التاريخية وتفسيرها للتاريخ قد جعل هيجل طافيا على السطح مستويا عليه كلما قرعنا التفسير المادى بالتفسير المثالى للتاريخ ففى جانبى الملحمة يقف هيجل وماركس على طرفى نقيض فاذا كانت الماركسية قد تحولت الى ديانه اجتماعية فان الخارجين عليها لا يجدون ملاذا غير هيجل للحد منها وكبح جماحها وان كنا كمؤرخين أو كفلاسفة للتاريخ لا نسايرهما كلية ولا نرفضهما كلية فاذا نأينا عن الجدل ومنطق الديالكتيك الذى اتخذه كل منهما على طريقته سبيلا للتدليل على صحة مدلوله ولذنا بالمعرفة التاريخية فان علينا أن نعرف ما لهيجل وما عليه .

فالغاية التى يرمى اليها هيجل من فلسفة التاريخ هى فهم التاريخ وهى غاية جميع الفلاسفة الذين ونجوا ميدان البحث فى المعرفة التاريخية وتامل الواقع التاريخى وقد أنكر هيجل التاريخ الا ما كان من هدى العقل ووحيه فالأمم التى لا تعى العدالة ولا تقيم لها قانونا يحميها لا تعرف الحرية ولا تدركها وهى بذلك لا تلج محراب التاريخ كما يراه تاريخا للروح الانسانى فحسب . فاذا انكرنا على الأمم البدائية تاريخها فلانها لم تخلف ما ينم عنها ولم تترك من الآثار ما يروى او يشير الى وجودها والتاريخ لا ينكر وجود احداث ، فاذا ثبت وجودها فان عليه ان يعرض لها ويتناولها وليس له ان ينكرها او يرفضها بحجة انه تاريخ لا يخضع للعقل ولا تحفز وقائعه قوى عاقلة مفكرة وقد نرى مع « برتداند رسل » ان العقل الانسانى قد أكتمل منذ مد بعيد يرجع الى مئات الالوف من السنين ولم يطرأ عليه نمو بعد ذلك وما الحياة الا صورة لتجارب هذا العقل فى خبراته المتراكمة وقد تمتد روح الجماعة امادا من السنين قبل أن تخط حرفا على صفحة التاريخ لأنها لم تترك للتاريخ ما يرويه عنها لنقص قدراتها لا لنقص فى عقلها ووعيها ولكنها تركت من روحها ومن وقائع ماضيها ما ترك أثره بارزا على صفحة حاضرها فما من شك فى ان الولاء الحديث للدولة هو وليد الولاء القديم للجماعة فى المجتمع البدائى بل ان ما يحكم الولاء القديم للجماعة من خوف العدو الخارجى هو نفس ما يحكم الولاء الحديث للدولة وهو الخوف ايضا من العدو الخارجى والحروب التى كانت تستهدف الابادة فى المجتمعات اللاتاريخية ، هى الحروب التى عملت على ابادة اعدائها فى المجتمعات التاريخية وما كان القاء القنبلتين الذريتين على نجازاكى وهيروشيما الا من قبيل الابادة الشاملة مهما بررها منطق السياسة . فالتاريخ لا يعرف غير الواقع الذى حدث ما ثبت وقوعه ولا يعنيه أن يكون واقعا لا عقليا . فاذا كان هيجل قد حصر وقائع التاريخ فيما هو عقل فحسب فقد قوض فى الحقيقة صرح التاريخ فى واقعه الحقيقى فاذا كان التاريخ كما يراه هو تاريخ الانسانية أو الروح الانسانى ممثلا فى الحرية وانكر ان يكون للصين او للهند تاريخ بهذا المعنى فقد اعترف للدولة البروسية وهى دولة اوتوقراطية تمثل فى وقتها رجعية النظام السياسى بانها هى الدولة التى تمثل روح الانسان وتتمثل فيها الحرية وقد اتهم خصوم هيجل تشيعه للدولة البروسية بانه من قبيل النفاق وعده نقاده تملقا للدولة كما عدوه اتجاها رجعيا .

وقد حرر هيجل التاريخ من فكرة البطل ومن نظرية « الرجل العظيم » وهى النظرية التى بقيت حتى القرن التاسع عشر شامخة الذرا فى موكب التاريخ الحافل تشد أحداثه اليها شدا عنيفا ولا يستطيع منها فكاكا ، وكان البطل هو الصانع الوحيد للتاريخ فلا يراه سير أبطال كما رآه « بلوتارك » قديما و « كارليل » حديثا فعظماء التاريخ وابطاله كما يراهم ليسوا سوى أداة لتنفيذ روح الانسان والتعبير عن ارادة العصر كما حرره من فكرة الدورة التاريخية « بمعنى أن التاريخ يعيد نفسه فمسيرة التاريخ تطرد قدما الى الأمام ولا تعود الى تكرار نفسها فى حركة دائرية وما يبدو مكررا ليس فى الواقع كذلك فكل واقعة وان شابهت سابقة لها فان فيها شيئا جديدا يختلف تماما عما حدث من قبل ففى الواقعة الجديدة خبرة جديدة لم تكن للواقعة السابقة وبقدر ما ترك هيجل من تأثير فى عصره وفيمن جاءوا بعده بقدر ما كانت نظرياته محورا للجدل ونهبا للنقد العنيف أو التجريح السافر ، فقيل مثلا أنه لم يضف جديدا الى فلسفة التاريخ أكثر مما أضاف كانت وانه لم يقم بشيء أكثر من تنمية فكرة كانت مزينة بنوع من الجدل المنطقى تجعلها أكثر عمقا أو أن فلسفته وفلسة غيره من الفلاسفة التامليين ليست سوى محاولة لفهم التاريخ فى اطاره الخارجى ـ كما يقول «بندتو كروتشه» وهو مالا يقبله مؤرخ الوقائع وان عد مؤرخو الوقائع فلسفة التاريخ محاولة طائشة لفرض نمطية معينة على المجرى العقلى للوقائع فليس التعقل الذى ينشده هؤلاء المؤرخون من قبيل التعقل الذى تدعيه فلسفة التاريخ أو يدعيه هيجل فى تفسيره للتاريخ .

ويفترض و . هـ . وولش ان هيجل قد تنبا بهذا الاعتراض فقد كان « تواقا للتفرقة بين بنائه لفلسفة التاريخ وبين ما يقوم مؤرخو الوقائع من اثبات الواقعة في الماضى وبالتالى فانه سيرفض الاتهام يفرض نمط قبلى للمجرى العقلى للوقائع قائلا ان لكل من العناصر القبلية والتجريبية مكانا وليس لأيهما ان يحل محل الآخر فاذا كان هيجل واضرابه من الفلاسفة التامليين قد ارادوا من جعل التاريخ متعقلا ان يتضمن عنصرا اخلاقيا فلا نخرج من تامل الوقائع التاريخية ساخطين فانه مما لا يعنى به مؤرخ الوقائع او يبدو فى نظره انصافا للحقيقة بينما يراه هيجل مما يعجز عنه مؤرخ الوقائع الذى لا يستطيع ان ينفذ الى ما وراء الظواهر وانما يرى التاريخ حركة على مستوى الادراك الفعلى للواقعة .

ولا يقف مؤرخ الوقائع هذا الموقف وحده من هيجل فان من فلاسفة التاريخ « كبندتوكروتشى » من يرى ان فلسفة هيجل فى التاريخ خطأ فادح اذ خلط بين شيئين مختلفين تماما هما : التناقض والتمييز فاذا كانت المدلولات التجريدية مما يخضع للتناقض فيقال هذا حسن وذاك سيء وهذا صادق وذاك كاذب وتخضع للتكييف الدقيق بين مدلول آخر هو النقيض لها فان بقاء الفكرة المجردة الأولى رهن بما تثيره من نقيض تتغلب عليه فان الوجود المادى التى تصدق عليها هذه المدلولات المجردة لا ترتبط ببعضها عن طرق التناقض المنطقى وانما العلاقة بينها علاقة تفرقة وتمييز ولا تخضع بذلك للمنطق الجدلى فلا محل للجدل فى جهود يقوم بها اللاعبون على مسرح التاريخ أو للأصول التى تقوم الحضارات التاريخية .

ويرى كولنجوود أن « كروتشى » لم ينفذ الى صميم المشكلة فاننا حين نتكلم عن التاريخ لا ينبغى لنا أن استخدام الفاظ كالتناقض والتنافر أو تتناول قضية تجمع بين قضيتين أو توفق بينهما فلا يجدر بنا أن نقول ان الحرية والاستبداد نظريتان سياسيتان متناقضتان وانما نقول انهما مختلفتان لا أكثر ولا أقل وليس لنا أن نتحدث عن تناقض ولكن عن اختلاف اذا عرضنا لأحداث التاريخ الخارجية فاذا عرضنا للأفكار الداخلية التى تكمن وراء هذه الاحداث فلا معدى لنا عن استخدام لغة الجدل ومما أخذه نقاد هيجل عليه قوله بأن التاريخ ينتهى فى الحاضر وان هذا الحاضر هو الصورة المثالية لحركة التاريخ فينكر أى تقدم يمكن أن تدركه البشرية ويبرر - كما يقول كولنجوود - تبريرا فلسفيا زائفا أية سياسة قاسية غير مستنيرة تبقى على الحاضر دون تغيير ·

التاريخ والواقع الحاضر

ويبدو قوله ان التاريخ يقف عند الحاضر موضع نظر لا نرفضه ولا نقبله فالمؤرخ لا يعرف وليس له أن يتكهن بما يمكن أن يقع فى المستقبل والا حال دون وقوعها الا أن للماضى أثره على المستقبل فان الحدث التاريخى - كما قلت فى كتابى التاريخ والسير - حتى وان لم يستكمل حدوده فانه على الأقل يترك أثرا ما لا نستطيع أن نحدده ولكننا لا ننكر وجوده فهل كنا نستطيع أن نقول ان الحرب العالمية الأولى قد تركت أثرا لابد وأن تنتج عنه حرب عالمية ثانية · اننا لا نستطيع أن نقول ذلك فان فيه جزما بوقوع حرب عالمية ثانية ولكننا نستطيع أن نقول ان الحرب العالمية الاولى لم تحل المشكلة التى قامت بسببها وانها خلفت أثرا يهدد السلام ، هذا ما يمكن لنا أن نقوله ولكننا لا نستطيع أن نتنبأ بوقوع تلك الحرب أو تحديد موعدها ولكنها حين وقعت أصبح فى قدرتنا أن نربط بين الأثر والنتيجة ونقول ان أخطاء معاهدة فرساى كانت سببا فى قيام الحرب العالمية الثانية هذا لأن الصورة قد تحددت تماما ···· فالحدث التاريخى يمكن أن يمتد ويمتد الى مالا نهاية ما دامت التجربة القديمة تؤدى الى تجربة جديدة لا نتبين معالمها قبل أن تقع ولكنها حين تقع نستطيع ان نلحظ الأثر الذى أدى اليها والذى يربطها بالتجربة السابقة وهذا ما نعبر عنه بالتماسك التاريخى « فالتاريخ يتكون فى الواقع من تلك الجزئيات التى نسمى كلا منها حدثا تاريخيا وهذا الجزئى هو الذى يتأتى لنا أن نحدد امتداده الزمنى ، أما الكل فانه يسبح مع الزمن فى لا نهائية مطلقة ومع ذلك فانه يتحدد بالحاضر الذى نعيشه الا أن انطواء هذا الحاضر يدفعه الى عالم الماضى بينما يمتد التاريخ فى حدود الزمن ويمضى معه قدما الى ما لا نهاية » أما ان الحاضر هو الصورة المثالية التى ليس بعدها تقدم فما أنكره على هيجل نقاده ومشايعوه على السواء فبينما يرى ان الماضى عملية تطور مستمرة فانه ينكرها على المستقبل انكارا غير مناسب - كما يقول ادوارد كار - فالتاريخ ما هو الا تاليف للماضى والمستقبل معا وان لم يعن هذا حق المؤرخ فى التنبؤ بالمستقبل ·

وقصر هيجل التاريخ على الجانب السياسى وحذا حذو كانت فى ذلك الا أن كانت كان لديه ما يبرر اتجاهه حين فرق بين ظواهر المادة وجوهرها فالواقع على ما يرى من قبل الظواهر بوصفها أحداثا تتسلسل فى اطار الزمن يقف منها المؤرخ موقف المتفرج - كما يقول كولنجوود - أما ما يصدر عن الانسان من أفعال بوصفها جوهرية فانه يعدها أعمالا أخلاقية وما دامت هذه الاعمال التى تعد أعمالا أخلاقية من قبيل الجوهر فانها تتحول الى أعمال سياسية متى أصبحت ظاهرة مادية وليست من قبيل «الجوهر» وعلى ذلك فلا ينصرف التاريخ عنده لغير السياسة بينما اذ رفض هيجل التفرقة بين الظاهرة والجوهر فانه قد رفض ضمنا فكرة أن التاريخ هو تاريخ سياسى فيتردى فى الخطأ ويتناقض مع نفسه حين يرى أن التاريخ السياسى هو التاريخ بكافة فروعه وهو ما تردى فيه ماركس بدوره حين أخذ التاريخ من جانبه الاقتصادى كما أخذه هيجل من جانبه السياسى كما لو كانتا جماعا للعقل الانسانى فى كليته واطلاقه ··

حسين فوزى النجار

هيجل وفلسفة الجمال

د. أميرة حلمي مطر

تميزت الاستطيقا في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بأنها قد حاولت تفسير الفن من خلال مناقشة الفلاسفة للجمال فكانت في اتجاهها العام أقرب الى مذاهب الاغريق الذين وضعوا مشكلة الجمال في لب فلسفتهم الميتافيزيقية.

وكان أقرب فلاسفة هذا العصر الى روح استطيقا الاغريق هو الفيلسوف الالماني **ج. و. هيجل** ١٧٧٠ – ١٨٣١ الذى أثار في فلسفته الجمالية قضايا ومشكلات كان لها في عصره الذى ماج بكافة التيارات الفكرية والفنية صداها الكبير خاصة عند اتباع الحركة الرومانطيقية. وما زال لهذه الفلسفة تأثيرها الواضح على عصرنا هذا حتى أصبحت العناية بفهم فلسفته ضرورة لفهم التيارات العصرية لا في الدراسات الفلسفية والجمالية وحدها بل في الدراسات الاجتماعية والتاريخية بل وعند علماء الانثروبولوجيا الحضارية والقانون والسياسة والاقتصاد.

معالم فلسفته الجمالية

وقبل أن نتتبع أثر هذه الفلسفة على فكرنا الحاضر يجدر أن نوضح أهم معالم هذه الفلسفة الجمالية الخصبة التى أودعها هيجل زبدة فكره

● الفن أحد لحظات ثلاث تدرك بها الروح ذاتها، شأنه في ذلك شأن الدين والفلسفة، لكل منهم جذوره في التجربة الإنسانية.



هيجل

أيام توليه كرسى الفلسفة بجامعة برلين خلفا للفيلسوف المثالى فشته واستطاع أن يجتذب الى محاضراته مئات الطلاب كما دعم هذه المحاضرات بهواياته للفنون الجميلة وزياراته المتعددة للمتاحف والعروض الفنية ٠

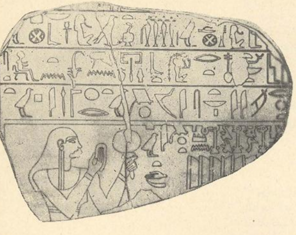
ولعل محور الفلسفة الالمانية فى الجمال يرجع الى الفيلسوف **عمانوئيل كانط** (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الذى استطاع أن يبلور الاتجاهات الجمالية المختلفة الالمانية السابقة والمعاصرة له والتى استوحت الى حد كبير الجمال المثالى المعبر عن الحقيقة الروحية فى الفلسفة الافلاطونية الجديدة ٠ **وقد جعل كانط الاستطيقا بمثابة جسر يصل بين فلسفته النظرية وفلسفته العملية وقصد أن يبين أن الجمال فى الطبيعة والجمال فى الفن كلاهما مستمد من حقيقة روحية وأن للتجربة الجمالية توفق بين الارادة الاخلاقية والطبيعة وأن الانسان بوصفه كائنا أخلاقيا انما يحيا فى مجال يتفق ورغباته الروحية ٠**

وقد مهد هذا الرأى لنشأة المثالية الألمانية المطلقة التى افترضت مبدئيا وجود الروح خاصة عند شلنج وهيجل ٠

ولمرجع الى المرجع الرئيسى لفلسفة الجمال عند هيجل فنجد أنها لم تنشر الا عام ١٨٣٥ بعد وفاته وقد جمعت مادتها من محاضرات هيجل فى جامعة برلين ما بين أعوام ١٨١٨ و ١٨٢٩ ٠ وقد ترجمت الى الفرنسية مرتين الاولى لبينار فى خمسة أجزاء ٠ والثانية ل س ٠ جانكليفتش فى أربعة أجزاء عام ١٩٤٤ نشرة أوبيين ٠

أنماط الفن

وقد سلك هيجل فى دراسته لعلم الجمال بالبحث أولا فى الفكرة l'idée والمثال l'idéal ثم بحث فى أنماط الفن وتطورها التاريخى من النمط الرمزى الى النمط الكلاسيكى الى الرومانطيقى ويعد هذا الجزء من أهم اكتشافات فلسفته الجمالية ، ثم مذهبه فى تصنيف الفنون الجميلة وقد ساد هذه الدراسة كلها منطق هيجل الجدلى الثلاثى التركيب الذى يفترض فيه الضد ضده ثم أنهما يتآلفان فى كل مركب يشملهما فكما ينطبق هذا الجدل على التصورات الكلية فالوجود يفترض اللاوجود ثم يأتلفان فى مركب يشملهما هو الصيرورة ، فانه ينطبق أيضا على



التاريخ الحضارى فالحضارة الشرقية القديمة قد افترضت قدوم الحضارة اليونانية الرومانية ثم انتهى التطور بقدوم الحضارة الحديثة – أما بالنسبة للاستطيقا – **فان الجمال هو مركب من التصور والمادة المعطاة فى الحس ، والفن الرومانطيقي الحديث مركب من نمطين سابقين عليه الفن الرمزى والكلاسيكى ، والفلسفة بدورها هى وعى الروح لذاتها وهى مركب من لحظتين أسبق منها الفن والدين .**

وعلى هذا النحو السابق نظر هيجل الى الفن نظرة جدلية اذ عده ظاهرة مركبة فهو يشارك الدين والفلسفة التعبير عن الحقيقة الروحية **ولكنه يختلف عنهما اذ هو يقدم هذه الحقيقة فى صور** محسوسة ، وعلى الرغم من ارتباط الفن بالظاهر المحسوس ، الا أنه يكسب المحسوس سمة روحية ذلك لأن العمل الفنى ليس مجرد موضوع محسوس يتساوى بأى حقيقة مادية أخرى ، **فالعنصر الحسى فى الفن لا يتعلق الا بتلك الحواس ذات القدرة على التعقل مثل البصر والسمع** ، أما الحواس الاخرى مثل الشم والذوق واللمس فان ما تجده هذه الحواس من جمال لا يتعلق بالجمال الفنى وعلاقة الذات بالموضوع الفنى ليست من قبيل علاقة الرغبة والاشتهاء بل تظهر قيمة العمل الفني وانتسابه للحاجات الروحية عند الانسان من أن الانسان يجعل العمل موضوعا للتأمل الحر ومن هنا يعرف هيجل الجمال الفنى بأنه «**الفكرة حين تظهر وتلوح** shein » .

يقول : ان الجمال يلوح على حد قول **أفلاطون** في محاورة هيبياس . غير أن الفارق بين الحق والجمال عند هيجل يتلخص فى أن الحق هو الفكرة حين ينظر اليها فى ذاتها ولكن الفكرة تتحول الى جمال حين تظهر مباشرة للوعى فى مظهر حسى وبناء على ذلك يرتب هيجل الجمال فى مراتب حسب دنوه من الاحساس الفج أو ارتقائه الى السمو الروحى فجمال الطبيعة الخارجية الصامتة هو أدنى أنواع الجمال ويقف على طرف نقيض من الجمال الفنى لأنه ليس من خلق الروح أو الوعى ويليه الجمال فى العالم النباتى ثم الحيوانى ثم جمال الجسم الانسانى الذى يعلو كل أنواع الجمال الطبيعى اذ تشع منه الروح ويكون أكثرها تعبيرا عن وحدة الكائن الباطنية . وأخيرا يأتى الفن الذى يهب الطبيعة جمالا مثاليا وتعبيرا يكشف عن الفكر وبناء على ذلك ينتهى هيجل الى القول بأن المضمون

الروحى أو الفكرة l'idée تتحول الى مثال فنى l'idéal بواسطة التعبير ·

وبقدر ما تكون الفكرة واضحة كاملة وعينية بقدر ما يمكنها اتخاذ الشكل الخارجى المناسب لها لأن الفكرة تنطوى على مبدأ ظهورها · وباختلاف العلاقة بين الفكرة والشكل الذى تتخذه تتولد الأنماط types الفنية الثلاثة وهى على التوالى **النمط الرمزى والنمط الكلاسيكى والنمط الرومانطيقى** ·

النمط الرمزى فى الفن

ففى النمط الرمزى الذى يسود الفنون الشرقية القديمة تكون العلاقة بين الفكرة والشكل الخارجى علاقة تعسفية ، حيث أن المضمون يتجاوز الشكل ولا يوفيه حقه · فالفكرة هنا لا تجد الشكل المناسب لها فى ذاتها بل تصطنعه من الخارج ، وذلك لأن الفكرة فى حد ذاتها ما زالت غامضة والمضمون ناقص ومثال ذلك تصورات قدماء المصريين والهنود عن الآلهة ، فلأن أفكارهم الميثولوجية غامضة فقد جاء تصويرهم لها مشوها ومحاولة التجسد هنا قد طغت على القدرة على التعبير ، والحقيقة الروحية قد وضعت فى مادة غريبة عنها · وترتيبا على ذلك فقد اتسم الفن الرمزى بالابهام والألغاز ولعل السبب فى ذلك يرجع الى فكرة الرمز ذاتها ، فالرمز لا يستغرق دائما كل الصفات التى يرمز لها وقد يزيد على معنى ما يرمز فالأسد مثلا قد يرمز للقوة ولكنه قد يعنى أكثر من القوة أو يعنى الحيوان نفسه اذا أخذ بالمعنى الحرفى وقد نرمز للقوة برمز آخر كالثور أو بقرن حيوان وهكذا · لهذا السبب تأتى سمة الألغاز فى الفن الرمزى ، وقد ساد هذا النمط من الفن فترات كاملة من تاريخ الحضارات هى الحضارات الشرقية القديمة ، ولم يستطع أهل هذه الحضارات أن يعبروا عن معتقداتهم الدينية الا بواسطة بناء الآثار المعمارية فكانت العمارة هى الفن الذى قدم المادة التى أفصحت عن مبدأ هذا الفن الرمزى ·

لكن تطور الفكرة فى اتجاه أكثر حرية أنتج مثالا آخر فى الفن هو المثال الذى بدا فى النمط الكلاسيكى · وقد اتجه هذا النمط الى التعبير عن نفسه بواسطة فن آخر أكثر افصاحا عن الباطن هو فن النحت ·



النمط الكلاسيكى فى الفن

ففى النحت الاغريقى بالذات تحرر التمثال المصرى القديم من سمات الابهام والالغاز والرمزية وزال عنه التصلب والجمود الذى كان يقتل مبدأ الفردانية فى العمل الفنى ويمنع ظهوره وتفتحه لذلك فقد جاء النمط الكلاسيكى بتعبير أكثر ملاءمة للروح واختار الشكل الانسانى نموذجا للنحت حتى تبدو الروح من خلال الشكل الانسانى وهكذا أصبحت العلاقة بين المضمون الفكرى والشكل المحسوس علاقة طبيعية وتوفر الانسجام الذى انتج مثال الجمال الكامل للعصر اليونانى وتمت الوحدة العضوية فى الاعمال الفنية بتحقيق التعادل بين الباطن والظاهر وفى هذا التعادل يتلخص مبدأ الفن الكلاسيكى ٠

النمط الرومانطيقى فى الفن

غير أن المضمون الروحى بترقيه على مدى التاريخ يزداد عمقا وتنوعا ، فيتجاوز الفن مبدأ التعادل بين الباطن والظاهر لكى يصل الى درجة أرقى من التوافق والانسجام ٠ هو التوافق الذاتى مع نفسه فيتحقق النمط الرومانطيقى الذى يكشف عن تنوع المشاعر الانسانية ويفصح عن خلجات الباطن ووجداناته بحيث تزيد سيطرة الروح على المادة وبواسطة اللون والصوت يمكن التعبير عن كافة المشاعر الانسانية فى تلك الفنون الثلاث التصوير والموسيقى والشعر التى عدها هيجل فنون النمط الرومانطيقى ٠

ففى التصوير تتحرر الروح من قيود المادة اذ تتحول الاحجام الى مسطحات ويدخل عنصرا الضوء والظلال التعبير عن تنوع المشاعر الانسانية ويبعث الانسان الحياة والروح فيما يصوره من العالم الخارجى ويضرب هيجل مثلا لبلوغ فن التصوير الذروة فى التصوير الهولندى خاصة عند دورر Dürer وبفن البورتريه خاصة عند رافائيللو وتتيان ٠ والتصوير فن مدين بارتقائه وروحانيته للدين المسيحى اذ انه أقدر الفنون التشكيلية على تصوير مشاعر النفس المختلفة فى آلامها وعذابها ومجاهداتها للقرب من الالوهية وهو يحقق النقلة من الفنون التشكيلية الى فنون الصوت ٠

وتاتى الموسيقى فتكون ثانى الفنون المعبرة عن النمط الرومانطيقى للفن فتكون أكثر طواعية فى التعبير عن الذاتية وعن الافصاح عن حالات الشعور الباطن من حزن أو فرح أو نشوة أو قلق وهى تشبه العمارة من حيث أنها لا تستمد تصوراتها من العالم الخارجى بل انها تبتكرها وتشكلها بحسب قوانين العدد والكم ، ولكنها رغم تشابهها مع العمارة فى ذلك الا أنها تختلف عنها اختلافا واضحا من جهة علاقتها بالمادة والعنصر المحسوس ، فالعمارة تتعامل بالكتلة الثقيلة ذات الدلالة الرمزية فى حين أن الصوت فى الموسيقى هو عنصر يفيض بالحياة وبالروحانية وخاصيته الآنية والاختفاء السريع وانتتابع الأمر الذى يهبه القدرة على التغلغل فى الباطن ومن هنا يتداخل الصوت مع الزمان فيؤثران على الأنا ويضعانها أمام ذاتها ٠

وأخيرا نأتى الى الفن الثالث من الفنون المعبرة عن النمط الرومانطيقى ، **وهو فن الشعر** الذى يعد أكثر الفنون الرومانطيقية قدرة على التعبير عن الفكر وأكثرها امكانية على اخضاع **الجانب الحسى لسيطرة العقل** ، فالصوت لم يعد هنا له قيمة حسية فى ذاته بقدر قيمته فى التعبير عن الافكار وعن الخيال والتصورات ، ومن هنا فقد بلغ هيجل بالشعر مبلغ الفن الكلى الذى تشارك كافة الفنون فى جوهره وروحه ٠

ويضع هيجل تفرقة لأنواع الشعر المختلفة ونشأة كل منها وخصائصه فيبدأ بالشعر الملحمى فالغنائى فالدرامى وهى التفرقة التى وصفها **ت٠س٠ اليوت** بالاصوات الثلاثة، الصوت الاول هو صوت الشاعر اذ يتحدث مع نفسه والصوت الثانى هو صوت الشاعر اذ يوجه للسامعين والصوت الثالث هو صوت الشاعر اذ يتحدث باسم شخصية معينة تحدث شخصية أخرى متخيلة لكن هيجل قدم الصوت الثانى عند اليوت على الصوت الأول اذ يتقدم الشعر الملحمى عنده على الشعر الغنائى ثم أنهما يتآلفان بعد ذلك فى مركب منهما هو الشعر الدرامى ٠ وفى هذا الشعر يرتبط الفعل بالصراع وتتصل قوى القدر بالارادة الفردية عند الشخصيات الدرامية وكما ينقسم الشعر الى ثلاثة أنواع ينقسم الشعر الدرامى الى ثلاثة أصناف التراجيديا والكوميديا ثم الدراما الحديثة غير أن الدراما الحديثة قد مهدت الطريق لحلول النثر ٠ بل لقد مال الشعر الى أن يكون فى النهاية فلسفة منظومة ٠

وهكذا انتهت فلسفة هيجل فى الفن الى ظهور هذا الصراع القديم : صراع الشعر والفلسفة الذى أعلنه أفلاطون منذ القرن الرابع قبل الميلاد .

كذلك اذن آذن العصر الحديث بالقضاء على روح الشعر وقدر الفكر على الفن بالموت ، وآن الأوان لأن يتخلى الفن عن مكانه للفكر العلمى والفلسفة لكى يصبح من مخلفات الماضى .

فما أشد الشبه بين فيلسوف الالمان وبين أفلاطون فيلسوف اليونان فى تضارب مشاعرهما واضطراب أفكارهما حول الفن ويقول كروتشه بهذا الصدد :

« وكما رضخ فيلسوف اليونان لما يامر به الايمان الدينى ، فادان المحاكاة وذم الشعر الهوميرى رغم ولعه به كذلك فعل فيلسوف الالمان الذى رضخ لمنطق مذهبه العقلى حين أكد طبيعة الفن الفانية أو بالاحرى موته ، فكأنما الاستطيقا عند هيجل هى خطبة رثاء جمع فيها هيجل الصور المتوالية للفن واستعرض المراحل التى تقدم فيها على مدى تطوره ثم رتبها فى قبر كتب على شاهده الفلسفة » .

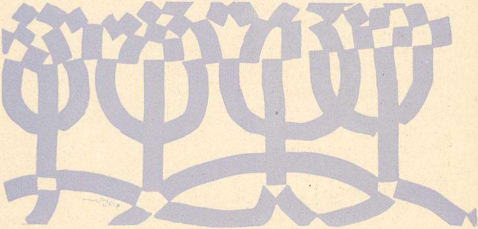
الفن والحقيقة

ولقد وجد نقاد هيجل فى هذا الكلام موضعا للطعن فى حساسيته وفى قدرته على تقدير الاعمال الفنية الامر الذى دعا كثيرا من المفكرين الى البحث عن مدلول لهذا الكلام .

فعلى الرغم من أن الفن هو تعبير عن الحقيقة الا أنه يمثل فى رأى هيجل مرحلة دنيا من النشاط العقلى فى تقدمه نحو معرفة الحقيقة ان قيس بالدين أو بالفلسفة .

ولقد استنفد الفن اذن مهمته مع تقدم العقل فى العصر الحديث . وهذا بدوره يدعونا أن نتساءل هل يعنى هذا الكلام عند هيجل وجود تعارض حاسم بين ملكة الخيال الفنى عند الانسان وبين قدراته العقلية بحيث يمكن أن نقول ان حساسية الانسان الحديث الخيالية وملكاته الفنية لم يعد لها نفس ما كان لها من قيمة فى الماضى وذلك بتقدم ملكاته العقلية ومعرفته العلمية !

أم ترى هل كان عصر هيجل الذى انطلق فيه خيال الرومانسيين الى أقصى حدوده وزاد فيه معين الشعر الى أبعد مدى هو الذى جعله



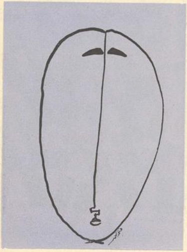
لا يستشرف له مدى أبعد مماكان يراه حوله حتى قال ان الفن قد استهلك ذاته ونضب معينه !

ولعل الجواب عند هيجل على هذا التساؤل انما يستمد من فلسفته للحضارة والتاريخ فالفن الذى يصل الى قمته يبلغ فى نظره نقطة يكف فيها عن أن يكون له فعاليته بالنسبة للحضارة التى انجبته وهذا ما قد حدث بالنسبة لعصر التراجيديين الاغريق الذى استوعب الفلسفة السقراطية ، ولعصر شكسبير الذى خضع للعلم الحديث !

أما أن يموت الفن بالمعنى الحرفى للكلمة فيبدو أنه معنى لم يقصده هيجل تماما ، لأن الفن وفقا لفلسفته هو أحد ثلاث لحظات تدرك بها الروح ذاتها فشأنه شأن الدين والفلسفة لكل منهم جذوره فى التجربة الانسانية التى تشمل انشطة مختلفة ، نشاط الفعل والسلوك والتفسير النظرى ولحظة التأمل الفلسفى تتجاوز وتستوعب لحظتى التأمل الاستطيقى والتأمل الدينى وتشملها فى وحدة عليا • يقول هربرت ريد فى كتابه فلسفة الفن تعليقا على رأى هيجل فى تقدم الروح فى وعيها لنفسها عن طريق الفن والدين والفلسفة «ان تطور انوعى الدينى يبين لنا كيف كان الدين البدائى دينا طقسيا يتطلب الفن ضرورة وتختلط طقوسه بالتعبير الفنى • الا أن الدين متى بلغ مرحلة الايمان فان اعتماده على التعبير الفنى لايصبح ضروريا بل ممكنا فقد تتدخل الاساليب الفنية فى صياغة بعض الرموز الدينية لتقريبها للعامة ولكن متى بلغ الدين مرحلة التعقل أمكنه الاستغناء عن الاساليب الحسية والفنية بالتصورات الفلسفية والتأملات الفردية » .

بين الفن والدين والفلسفة

وأخيرا فان أهم ما يمكن أن ننتهى اليه من هذه الفلسفة الخصبة التى لا يمكن الاحاطة بكل ما انطوت عليه من أفكار وقضايا فى هذا المقام هو أن هيجل قد وضح لكل الاجيال التى تلته : **ان الفن والدين والفلسفة ليست بظواهر معزولة عن بعضها ولا عن التاريخ والحضارة التى تنشا فيها** • فمثل الجمال ليست محددة بمعايير مطلقة ثابتة وانما هى مرتبطة كل الارتباط بالتصور التاريخى للمجتمعات التي تنشأ فى حضنها ولقد تأثر النقد الماركسى فى الفن والأدب بهذا المنهج الهيجلى حين ربط المعايير الجمالية بالعوامل المحركة للتطور التاريخى فى المجتمعات التاريخية وبين أن أشكال الفنون والاداب فى المجتمعات الاقطاعية والرأسمالية انما تستمد جذورها من التركيب الاجتماعى والاقتصادى لهذه



المجتمعات كما أنها ليست منفصلة عن المضمون الفكرى والايديولوجى السائد فى هذه المجتمعات ·

من جهة أخرى أتت فلسفة هيجل الجمالية الى النقد الفنى بمبدأ الاتصال الوثيق بين الشكل والمضمون وتأكيد الوحدة العضوية فى العمل الفنى ·

فقد وضح هيجل كيف يتطور الشكل تبعا لتطور المضمون الفكرى ومن هنا تختلف الانماط الفنية التى تسود الفنون المختلفة فالعمارة التى هى فن رمزى قد تشكلت بأشكال أخرى فى المرحلة الكلاسيكية والرومانطيقية فقدمت المعابد اليونانية والكتدرائيات القوطية · وفن التصوير الذى هو فن رومانطيقى مدين بازدهاره للعقيدة المسيحية التى استمد منها المضمون الذى يتناسب وامكانياته فى التعبير ولا يمكن لفن النحت أن يتساوى معه فى التعبير عن هذا المضمون وانما كان النحت أقدر الفنون على التعبير عن آلهة اليونان فى سكونها وصمتها · ويظهر أثر هذا المبدأ عند هيجل فى ملاحظاته على الموسيقى التى يعدها الكثيرون فنا شكليا بحتا ويكفى دليلا على هذه الفكرة قوله أنها ليست فنا خاليا من المضمون وانما لها مضمون خاص بها مختلف عن مضمون الفنون التشكيلية ومضمون الشعر ، انه مضمون يطابق الشكل الموسيقى انها كما نلاحظ اليوم الفن الذى يتحول الشكل فيه الى مضمون والمضمون الى شكل ·

لقد كان عصر هيجل وما تلاه من سنوات فى القرن التاسع عشر شاهدا على صراع المذاهب وتناقضاتها وكان رد الفعل المباشر بالنسبة للفلسفة الهيجلية عموما هو تلك الاتجاهات التى رفضت مثالية هيجل وعقلانيته ومالت الى تفسير النشاط الفنى على أسس تجريبية بحته ·

غير أنه رغم تلك الاتجاهات ظل فى الفكر الالمانى بل حتى في الفكر الانجلو امريكى كثيرون لم يترددوا فى القول بأن للفن منزلة عالية من نشاط الروح الانسانية مثل سانتيانا وديوى وغيرهم ممن رأوا فى الفن تجسدا للقوى الميتافيزيقية كالمذاهب الارادية عند شوبنهور ونيتشه وأداة للتأمل الفلسفى ومدخلا لاكتشاف حقيقة الوجود على نحو ما ذكر فيلسوف الوجود هيدجر ·



أميرة حلمى مطر

هجرة هيجل الى روسيا

د. مـراد وهبـه

هجرة هيجل تعنى هجـرة المطلق • ذلك أن فلسـفة هيجل تدور على الديالكتيك بين المطلق والنسبى •

فنقطة البـداية ، عنده ، الوجود بالاطلاق • والوجود بالاطلاق هو مابه كل موجود هو موجود• اذن ليس هو فى نفســه شيئا • ومن ثم فهـو واللا وجود سيان •

والوجود المطلق واللا وجود نقيضان • ومعنى ذلك أن المطلق ينطوى على التناقض • والتناقض مبدأ الديالكتيك الهيجلى •

هجرة المطلق اذن تعنى فى ذات الوقت هجرة الديالكتيك ، والحياة الروسية فى النصف الثانى من القرن التــاسع عشر كانت تموج بتيــارين أساسيين : أحدهما محافظ والآخر راديكالى •

التيار المحافظ يهدف الى الابقاء على الوضـع القائم ، وهو النظام الاقطاعى القيصرى •

والتيار الراديكالى يحاول جاهدا تغيير الوضع القائم ومجاوزته والغلبة لم تكن الا للتيـار الأول حتى اندلاع ثورة أكتوبر ١٩١٧ • ذلك أن نفرا من الفلاسفة حاول تبرير الوضع القيصرى متأثرا فى هذا التبرير بمذهب هيجل المطلق والديالكتيك •

من بين هذا النفر نذكر ، على سبيل المثال، ثلاثة فلاسفة :

بوريس نيقولايفتش شيشرين(١٨٢٨-١٩٠٣)

نيقولا جريجوريفتش دبولسكى(١٨٤٢-١٩١٨)



بولس الكسندروفتش باكونين (١٨٢٠ – ١٩٠٠) ٠

●●●

يذهب شيشرين الى أن عقلنا قد خلق من أجل « معرفة المطلق » ٠ وتمركز العقل حول المطلق ليس « وهما ميتافيزيقيا » كما يذهب الى ذلك كانط ، بدعوى أن قوة المنطق raison لا تصادف المطلق فى التجربة فتخترع معانى على انها المبادىء القصوى ٠

ثم ان هذا التمركز ليس تعبيرا عن تقدم العقل العملى على العقل النظرى على حد قول كانط ٠ ذلك أن كانط يعنى بهذا التقدم أننا نثبت باسم العمل ، وليس باسم النظر ، مايقتضيه العمل ٠

يقول شيشرين فى كتابه « العلم والدين » :

« ان الانسان محكوم عليه بالانجذاب نحو اللا مفهوم ٠٠٠ ذلك أن حد المعرفة الانسانية بالتجربة يفضى الى القول بأنه لس ثمة أباس من الانسان فى هذا الكون : انه محكوم عليه بالوقوع فى تناقض ، ليس له من حل ، بين تطلعاته ومصادر معرفته » ٠

ويشهد على انجذاب الانسان نحو المطلق أن اللا متناهى هو موضوع المعرفة العقلية بدعوى أن تطبيق قوانين الفكر على معرفة الظواهر يؤدى الى العثور على اللا متناهى فى المتناهى ٠ وبذلك يضع شيشرين التناقض مبدأ أول فى العقل وفى الوجود ٠

والدعوة الى معقولية المطلق ، عند شيشرين ، هى من تأثير هيجل ٠ بيد أنه ليس ثمة ، تماثل بين مطلق شيشرين ومطلق هيجل ٠

فمطلق هيجل يتميز بالصيرورة ، اذ هو فى حاجة اليها كى يعى ذاته ٠ أما مطلق شيشرين فهو مكتمل الوجود من البداية وليس فى النهاية ٠

يقول فى (مذكراته) :

« اذا كانت الروح هى الشكل النهائى للمطلق فهى كذلك الشكل المبدئى ٠٠٠ وهى مصدر كل ما هو موجود » ٠

وهكذا يوحد شيشرين بين المفهوم الميتافيزيقى للمطلق والمفهوم الدينى للألوهة ٠ وبذلك يفترق شيشرين عن هيجل ٠ وسبب هذا الافتراق مردود الى رفض فكرة الصيرورة والتغير ٠ الأمر الذى يبرر قبول ما هو كائن دون أية محاولة لمجاوزته ٠ بل ان شيشرين يذهب الى أبعد من ذلك فيدعو الى « شخصيانية personalisme » لا تلزم الفرد

هيجل



بمتطلبات التغير الاجتماعى • فمن حيث أن العقل مخلوق من أجل معرفة المطلق يعنى أن ثمة مبدأ مطلقا فى الانسان ، وبالتالى فان ذات الانسان تنطوى على دلالة مطلقة •

ويبقى أن الحرية الانسانية تقوم فى قدرة الانسان على وعيه بماهيته اللا مشروطة ، أى على وعيه بأنه مستقل عن كل شىء فيما عدا ذاته • وبذلك يعجز المجتمع عن ابتلاع الفرد ، ويختفى « الديالكتيك » الذى يقوم على تداخل الأضداد ، رغم تبنى شيشرين للديالكتيك الهيجلى وقوله عنه انه « أعظم علم فلسفى » ذلك أن الديالكتيك ، عنده ، رباعى الحركة وليس ثلاثى الحركة • وهو على النحو التالى :

« وحدة مبدئية » تتحول الى « كثرة » على هيئة « علاقات » أو « تأليفات » بين العناصر •

والملاحظ على هذه القسمة الرباعية أنها قريبة الصلة بعلل أرسطو الأربع ، وليس بديالكتيك هيجل •

أما دبولسكى فقد مر فى تأسيس مذهبه بمراحل ثلاث :

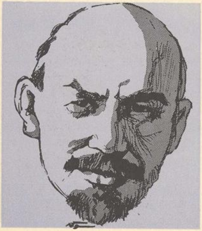
المرحلة الأولى يمزج فيها بين المادية والتجريبية على النمط السائد فى عصره • ثم يتخلص من المادية ويكتفى بالتجريبية الخالصة ثم ينكرها على نحو كانط فيؤلف كتابا بعنوان « مدخل الى نظرية المعرفة » يدلل فيه أن ثمة عنصرا صوريا ليس من الاحساس رغم أنه فى الاحساس • ذلك أنه يرد هذا العنصر الصورى الى «وحدة الذات المدركة» •

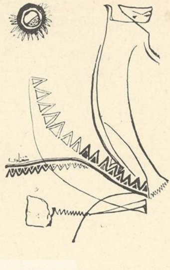
وفى المرحلة الثانية يتأثر دبولسكى بهيجل فيربط وحدة الادراك بـ « الوعى الكلى » وليس بالوعى الفردى ، ويتبنى ديالكتيك هيجل فيؤلف كتابا بعنوان « المنهج الديالكتيكى » يقرر فيه أن التصور يتطور بفضل التناقض الداخلى الكامن فيه • وهذا التطور لا يخضع لقوانين المنطق الصورى ، اذ أن هذا المنطق يرفض التناقض بسبب انغلاق كل تصور على ذاته وانفصاله عن التصورات الأخرى ، فى حين أن التصورات الفلسفية تنطوى على تغيرات لا نهاية لها • ولهذا فان ديولسكى يؤثر لفظة ((فكرة)) على لفظة ((تصور)) ••

ومع ذلك فان دبولسكى لم يوفق فى تطبيق المنهج الديالكتيكى ، اذ هو يميز بين العقل المطلق والعقل الانسانى من حيث أن الأول قوة مبدعة فى حين ان الثانى قوة متأملة •

وخطأ هيجل ، بل تجديفه ، فى رأى دبولسكى،

لينين





قائم في اقراره بأن ثمة هوية بين العقل الأسمى واللا متناهي والعقل المتناهي • بل ان دبولسكي يذهب الى حد القول بأن العقل اللا متناهي متجاوز للوعي ، ومن ثم فهو ينكر فكرة « الوعي الكلي » على النمط الهيجلي •

يبقى بعد باكونين ويقال عنه انه الممثل الآخر للهيجلية المحافظة • يتصور الله على أنه حي ومصدر كل موجود • فالطبيعة تصدر عن المطلق ومع ذلك تحده ، بمعنى أن المطلق ، رغم أنه مصدر كل موجود ، الا أنه لا يظهر الا بفضل « الموجود – الآخر » •

ولكن حين يتناول باكونين مسألة الانسان فانه ينحرف عن هيجل ويتجه نحو « الشخصانية » فيتصور الانسان على أنه نسيج وحده ، وعلى أنه كائن خالد ، ومن ثم فهو « صانع ومبدع » •

•••

نثني بعد ذلك بالتيار الراديكالي المتأثر بالهيجلية ، وهو مايعرف ب«الفلسفةالسوفيتية» •

يأتي في المقدمة « لينين » بكتابة المعنون « المادية والنقدية التجريبية » يأخذ فيه بمنطق هيجل دون مذهبه بسبب أن المذهب تصوري idéalisme ثم يمزج لينين الديالكتيك بالمادية ويدلل على صدقهما بالنظريات العملية المعاصرة فيخلص الى أن العقل الانساني ديالكتيكي لأن الطبيعة ذاتها ديالكتيكية • ولهذا يعرف لينين الديالكتيك بأنه « دراسة المتناقضات في جوهر الأشياء ذاتها • وهذه التناقضات الموضوعية التي تنعكس في الفكر تتميز من التناقضات المنطقية التي تنشأ بسبب مخالفة قواعد المنطق الصوري •

ومعرفة التناقضات الموضوعية نسبية وليست مطلقة • ومع ذلك فان هذا الاقرار لا يعني ، في رأي لينين ، أن المعرفة المطلقة أمر محال • وبذلك يبقى الديالكتيك قائما بين المطلق والنسبي ، لأن ثمة تناقضا بين العقل الانساني من حيث هو مطلق وبينه من حيث هو محدود في تحققه في كل انسان على حدة• ويرى لينين أن رفع هذا التناقض ليس ممكنا الا في تقدم لا متناه للانسانية •

وميزة الحفاظ على هذا الديالكتيك بين المطلق والنسبي تكمن في امكانية تلافي الدجماطيقية واللا أدرية •

فالدجماطيقية تعني الوقوف عند حد المطلق، ومن ثم يتحول الديالكتيك من كونه منهجا الى كونه « دوجما dogma » واللا أدرية تعني رفض امكانية الحقيقة •

•••

وحين كنت في زيارة للاتحاد السوفيتي في عامي ١٩٦٨ – ١٩٦٩ أدرت مناقشات الفلاسفة حول المنطق الديالكتيكي وعلاقته بالهيجلية تبلورت في تيارات ثلاث :

تيار يتبنى الدفاع عن هيجل وعن تصوره للمنطق الديالكتيكي •

وتيار ينقد هيجل بعنف ، ويسخر من الدفاع عن هيجل •

وتيار ثالث يستبعد المنطق الديالكتيكي •

التيار الأول يتزعمه « الينكف » في معهد الفلسفة ، صدر له كتاب بعنوان « عن الأصنام والمثل» عام١٩٦٨ يسخر فيه من أسطورة العقل الألكتروني فيفترض عقلا ألكترونيا يتصور ذاته على أنه أعقل من الانسان ، واذا بالانسان يذعن لهذا التصور فيطرح متناقضاته على هذا العقل الألكتروني • ثم هو بعد ذلك يفتح صندوقا أسود موضوعا بجوار هذا العقل ليلقي فيه حلوله لهذه المتناقضات • فاذا بالانسان يعثر على متناقضاته من غير حلول •

ويقصد الينكف من هذا الافتراض أن العدم المطلق هو مصير الانسان حين يحيل متناقضاته

الى العقل الالكترونى • وسبب ذلك مردود الى أن العقل الالكترونى يعمل طبقا لقوانين المنطق الصورى والسيبرنطيقا • والمنطق الصورى يقوم على مبدأ عدم التناقض •

والتيار الثانى بدأ فى الخمسينات ، اذ حاول نفر من الفلاسفة بقيادة « زنوفيف » دراسة منطق « رأس المال » فاذا بهذه الدراسة تنتهى الى التفرقة بين منطق هيجل ومنطق ماركس •

ثم بدأ النقد يوجه ضد هيجل مع صدور كتاب ل « افسانكف » عام ١٩٥٩ ينقد فيه مفهوم هيجل عن المنطق الصورى •

ويتزعم هذا التيار الآن « نارسكى » فى كلية الفلسفة بجامعة موسكو •

•••

ينقد نارسكى هيجل بعنف ، وبالتالى ينقد الينكف • ويرى أن خطأ الينكف هو أنه يوحد بين الميتافيزيقا والمنطق الصورى متأثرا فى ذلك بهيجل • وحيث أن الماركسية لا تقر الميتافيزيقا فان الينكف يرتب على ذلك نتيجة محتومة هى استبعاد المنطق الصورى •

أما فارسكى فيقرر ، على الضد من الينكف وطبعا لمبادىء ماركس ، أن ليس ثمة تعارض بين المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى ، اذ أن المنطق الصورى هو أصل المنطق الديالكتيكى • ومن هذه الزاوية يفترق ماركس عن هيجل • ونارسكى يطرح هذه التفرقة فى كتاب له صدر عام ١٩٦٩ بعنوان « مشكلة التناقض فى المنطق الديالكتيكى » •

فهيجل ، فى رأى نارسكى ، لا يفرق بين وصف المشكلة الخاصة بتناقض ما ، وبين وصف الحل • مثال ذلك : معضلة « السهم المتحرك » •

وازاء هذه المعضلة يطرح هيجل حكمين :

فى كل لحظة النقطة المادية ساكنة •

وفى كل لحظة النقطة المادية متحركة •

ثم يخلص هيجل من هذين الحكمين الى النتيجة الآتية :

فى كل لحظة النقطة المادية ساكنة ومتحركة فى ذات الوقت ، وخطأ هيجل هنا أن النتيجة وصف للمعضلة وليست حلا لها ، أى أن هيجل يأخذ الوصف على أنه حل ، وينتهى الى أن الحركة هى السكون •

وهكذا يفهم هيجل التناقض الصورى على أنه تناقض ديالكتيكى • والذى يدفعه الى هذا الفهم هو كونه تصوريا مطلقا •

ويصوب نارسكى خطأ هيجل مستندا فى هذا التصويب الى الماركسية الكلاسيكية ، أى ماركسية ماركس وانجلز ولينين •

ان المنطق الديالكتيكى ينبغى أن يستعين بالمنطق الصورى •

كيف ؟

جواب نارسكى أنه فى حالة حل التناقض الديالكتيكى فى الفكر ينبغى استبعاد ، بادىء ذى بدء ، ما يتعارض مع قانون المنطق الصورى ، وبالأخص قانون عدم التناقض •

وثمة سؤال لابد أن يثار :

ما هو قانون عدم التناقض ؟ وما هو قانون التناقض الديالكتيكى ؟

جواب نارسكى أن هذين القانونين لايتناقضان• فقانون عدم التناقض ضد اقرار صدق حكم ما وكذبه فى ذات الوقت • بيد أن الصدق والكذب لهما معنى آخر فى المنطق الديالكتيكى• ذلك أن الحكم الذى يقر صدقه المنطق الصورى من الممكن أن يكون صادقا فى حالتى صدق وكذب المضمون ، لأن المنطق الديالكتيكى منطق المضمون وليس منطق الشكل •

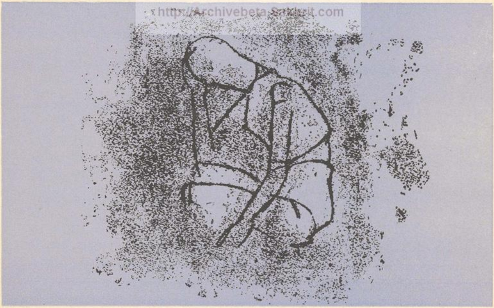
وقد شاع هذا المفهوم النارسكى عند فلاسفة السوفيت ، الأمر الذى من أجله ينظر الى التناقض على أنه ليس دافعا للتطور ، وانما حجر عثرة يعرقل التطور • وطبقا لهذا المفهوم فان ازالة التناقض هى التى تدفع الى التطور •

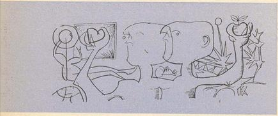
أما التيار الثالث والأخير فيتزعمه «ماماردشفيلى» نائب رئيس تحرير مجلة « مسائل فلسفية » اذ هو لا يستهويه المنطق الديالكتيكى بل انه يرى أن قوانينه لا وجود لها • بيد أنه يحتفظ بالديالكتيك فى مجال الوعى وليس فى المنطق وحجته فى ذلك أن المنطق يحلل التفكير بمعزل عن الوعى فى حين أن الوعى ينشأ عنه التفكير •

ويؤيد هذا التيار ، ولكن من زاوية أخرى ، « ماركوف » عالم الرياضيات فى كلية الرياضة بجامعة موسكو• فهو لايعترف بالمنطق الديالكتيكى بل يطالب بالغاء قسم المنطق فى كلية الفلسفة بدعوى أن الرياضيات هى المنطق •

مراد وهبه

إشعاعات هيجل :
في انجلترا وأمريكا





عبد الفتاح الديدى

فلسفة هيجل من الفلسفات العزيزة على كل مشتغل بالفلســـفة لأنه يواجهها فى كل صغيرة وكبيرة من مسائل الفلسفة فى تاريخها الحديث والمعاصر ويحس فيما بينه وبين نفسه بأنهـــا المحور الذى تدور حوله كلمات الفلاسفة وعباراتهم بشكل أو بآخر . وهى فضلا عن ذلك قوام أى فلسفة هيجلية كانت أو غير هيجلية لما تنطوى عليه من عوامل حيوية ولما يوجد فيها من ثورات باطنة ومايتخللها من أصداء العمر الطويل الذى عاشته الفلسفة وانتهت اليه فى كل أفرع العلم والمعرفة أثناء القرن التاسع عشر وفى أوائله بالذات .

ولا يجـــد المرء بدا من أن ينظر الى هـــذه الفلســـفة كأنها العتبة الاولى للفـــكر الفلسفى الأصيل ســـواء قابلها بالرفض أو بالقبـــول . فالهيجلية هى القـــوام الحقيقى لكل فكر لأنها اعتراض على كل توكيدية ورفض لكل مهـــادنة نظرية ومطـــابقة حتمية بين المعقـــول والمنظور واستبعاد لكل أحكام مسبقة ودعوة لا مثيل لها الى الموضوعية . ولذلك جعل هيجل من فلسفته نفسها دروسا فى الفلسفة يتعلمها الطالب فيتعلم الفلسفة .

وليس هناك ألزم من أن يتناول الباحث هذه الفلسفة بطريقة شمولية بحيث يعكس فى كلماته كل خطوطها وكافة أبعادها . ومهما انحصر بحث الكاتب فى احدى النقـــاط الجـــانبية فى هذه الفلسفة فان عليه أن يعكس فى كلمـــاته حقائقها كلها وأصولها كلها وأن ينم فى سطوره عن فهم كامل لها حتى يكون لكلامه قيمة ووزن .

من الضرورى اذن ألا نتعرض لجـــانب من جوانب الفلسفة الهيجلية بدون استحضار بقية جوانبها فى ذهن الـــكاتب وعلى قلمه ومن خلال كلماته وعباراته . هـــذه الضرورة تمليها طبيعة الفلســـفة الهيجلية وظروفهـــا . فمن الصعب التعرض لاحدى نقاطها بغير المـــام كامل بجملة نقاطها وأفرعها . ولعله من المستحيل أن يتمكن الكاتب من تقريب احدى أفكارها بغير عروج على غيرها من الافكار . وهـــذا هو المصدر الرئيسى للصعوبات التى تنشأ عند تناولها أو عند عرضها عرضا جزئيا فى بحث أو فى مقال . فلا يمكن تقديم أحد جوانبها الا فى اطار المنظور الهيجلى الكامل . ذلك أنها واحدة من الفلسفات ان لم تكن الفلســـفة الوحيدة التى لا تقبـــل التـــجزئة

والانقسام • أعنى أنها فلسفة لا تقبل الانقسام الى أبعاض • كل ما يمكن بالنسبة اليها هو عرض أى موضوع من موضوعاتها على ضوء بقية الجوانب والموضوعات والنظرات التى تتألف منها •

ونحن لا نملك هنا الا أن نجعل أبعاد هذه الفلسفة الهيجلية قريبة تكاد تجرى على ألسنتنا عند ذكر المراحل والخطوات التى مرت بها فى كل من انجلترا وأمريكا • فهذه الفلسفة بظروفها وعناصرها وأصولها التكوينية كانت محورا لمعظم التحولات التى جرت على أرض الفكر فى الجزيرة البريطانية وفى القارة الامريكية • ولا بد من الاحتفاظ بجملة هذه العناصر والاصول التكوينية حاضرة عند متابعة خط هذه الفلسفة هناك من أجل التعريف بالموضوع من أطرافه القريبة والنائية •

من الضرورى اذن أن تكون فلسفة هيجل حاضرة برمتها فى ذهن الكاتب عند عرضه لجانب من جوانبها • ولا يمكن التعرض لجانب من هذه الجوانب الفلسفية بغير استحضار صورة كاملة لها فى كل لحظة كأنها منظور كلي للرؤية البسيطة المعروضة فى غضون مقال أو فى ثنايا بحث خاص فى احدى نقاطها •

٢ — هيجل بعد وفاته :

بوفاة هيجل بدأت مشكلة هيجل • فقد مات مصابا بالكوليرا سنة ١٨٣١ • وبدأ الشغف والولع بالفلسفة الهيجلية يزداد زيادة ضخمة فى ربوع ألمانيا •

وبدأ فى نفس الوقت اكتشاف هيجل كما بدأت محاولات ادراك كنه فلسفته وجوهر تفكيره • وكأى فلسفة جديدة اصطبغت فلسفته بالغموض واتسمت بطابع الابهام • ولكن هذا الطابع نفسه هو الذى دفع بالكثيرين الى الشغف بأركان هذه الفلسفة والاستمتاع بشتى جوانبها والى ظهور رؤيات مختلفة لنظرياتها •

والواقع أن فلسفة هيجل تنزع أساسا نحو معارضة الكوجيتو الديكارتى الذى يقيم الذاتية من داخل الذاتية والذى يقرر ديكارت عن طريقه عبارته المشهورة : أنا أفكر أنا اذن موجود • ويعارض هيجل أيضا الذات التى تمثل الحقيقة الوحيدة والقوة الجامعة الخلاقة عند فيشته بوصفها عامل العقل والارادة معا عنده • وتناهض فلسفة هيجل كذلك أخلاق الذات المعزولة الباطنة عند كانط •

لم يكن هيجل اذن راضيا عن كل هذه المواقف الأصلية التى نمت حولها فلسفات معاصريه وسابقيه • ولكنه التفت الى الحياة التاريخية ونظر الى جوهرها على أنه موضوعية التاريخ • واتخذ من هذه النقطة مبدأ للانطلاق فى كل فلسفته على أساس ان الوعى الانسانى لا يمكن أن يدرك ولا يمكن أن يقرر كحقيقة بمعزل عن الخبرة والتجربة والتاريخ • واذا حجب الوعى الانسانى نفسه عن التاريخ حرم نفسه من الحركة التى توفر له كل أبعاده • وبدون اقتران الوعى بالتاريخ تتردى الفلسفات فى هاوية المثالية الذاتية السحيقة على نحو ما جرى فى تاريخ الفلسفة وفى فترة ما قبل هيجل مباشرة على وجه الخصوص • ولا ينقذ الوعى المثالى من اغترابه سوى اكتماله فى التاريخ الذى يحكمه الفكر Geist والذى تبزغ عن طريقه الفكرة فى هذا العالم • ويقول بولدوين فى هذا المعنى : ان العقل مأخوذا بوصفه فكرا thought يحيل نفسه الى موضوع أى أنه يموضع ذاته فى العالم ويظهر نفسه كذات أى بوصفه ذاتية فى العقل الفردى • وكل من العقل الموضوعى والعقل الذاتى والعقل المطلق عبارة عن صور وأشكال لمبدأ واحد يتخذها لنفسه فى مجرى تطوره •• وسبب ذلك هو أن تفسير التاريخ الانسانى كتفسير التاريخ الطبيعى تماما بحكم كونهما عمليتين جدليتين للفكر تحلان محل قوانين الطبيعة والعقل • (هذا كلام جيمس مارك بولدوين



ص ٤٠ من كتاب تاريخ علم النفس الجزء الثانى فى طبعة جزءان بمجلد واحد سنة ١٩١٣ بلندن عند الناشر واتس) ٠

ومعنى ذلك أن «نحن نفكر» تحل محل «أنا أفكر» ٠ ومن هنا نفكر فى غضون حركة التقدم من الحدس نحو التصور فى تجربتنا الانسانية عن طريق بسط كل من التاريخ والفلسفة وابراز مكنونهما ٠

ويلاحظ أن الانسان يلم بتجربته فى مؤلفات الشباب عند هيجل من خلال المدنية القديمة وهى التعبير الحقيقى عن الفكرة ٠ ففى الدولة وبالالمام بالفكرة وبالدولة فى آن معا تفلت الأواعى (جمع وعى) الفردية من عزلتها ومن فرديتها لأن المواطن يمثل «الأنا» التى هى «نحن» أو هو هذه النفس التى هى أنفسنا جميعا ٠ والمدينة أيضا فى هذا هى «نحن» التى تمثل «الأنا» ٠

وتبقى التناقضات على هذا النحو فيما بين المواطن والمدينة أو فيما بين «الأنا» و «نحن» أو بين الأواعى المفردة فيما بينها وبين بعضها الآخر بل وكذلك فيما بين ما هو عقلى وما هو حقيقى حتى يمكن تجاوزها كلها فى الشعب٠ وتقوم روح الشعب مقام حضور الفكرة وتحولها فى الفعل والعمل خلال التاريخ الذى يكتمل ويتحقق فى روح الشعب بالدولة ٠

ويوحى كشف النقاب عن التاريخ وبسطه فى صورة صراع بين الشعوب وبين أرواح الشعوب بفكرة العمل فى داخل حدود هذا العالم وفى صميم روح العالم ٠

ولم يكف هيجل فى لحظة من لحظات حياته عن تقديس العمل الانسانى ٠ ومن الجائز أن يقال انه كان فى أخريات حياته أكثر مثالية مما كان فى أوائل القرن (هيجل مولود سنة ١٧٧٠) التاسع عشر وفى حوالى سنة ١٨٠٧ على وجه الخصوص ٠ وينظر عادة الى كتاب ظاهريات الفكر بوصفه تاريخا لكل مظاهر النشاط الفكرى الكامنة فى السلوك والمناقب والأبنية الاقتصادية والأنظمة الشاملة والقانونية تماما على نحو ماتكمن فى الأفكار والمبادىء والفلسفات٠ وبالتالى يصبح التاريخ الشامل هنا حركة باطنة فى الجوهر الاجتماعى ذاته٠ ومن هنا تظل ظاهريات الفكر فلسفة جهاد متصل مستمر من أجل تحقيق العمل الانسانى ومحاربة كل العيوب القائمة فى أجهزة الادارة والحكم ٠ وصار هيجل بذلك رمزا لكل ثورة تنزع نحو تخليص أداة الحكم وأنظمة الادارة من براثن الاستبداد والانتهازية والفساد٠

وبطبيعة الحال كان هذا الجانب من جوانب الفلسفة الهيجلية أقرب شىء الى نفوس الشباب الألمانى الثائر فى جامعات ألمانيا فى الاربعينات والخمسينات من القرن التاسع عشر ٠ وصارت هذه الفلسفة فى نظر كل أبناء الجيل التالى لجيله فلسفة تحرر وانسانية فى آن معا ٠

وبدأت ترتسم فى العالم أجمع خريطة لانتشار الفلسفة الهيجلية وتوسعها وزاد الاقبال عليها بأشكال وصنوف عديدة تحير كل من يتأملها لشدة التناقض بين كل نظرة وكل فكرة تتعلق بهـا ٠ واتخذت المواقف الهيجلية فى كل بلد شيئا من مزاج الأفراد أنفسهم وشيئا من طبيعة البيئة والاقليم وشيئا من أسلوب الحياة وأوضاع الاقتصاد وظروف السياسة والعقيدة الدينية ٠

هيجل فى انجلترا :

وأدى اقتران الهيجلية **باصلاح أداة الحكم ومحاربة الفساد** الى اقترانها الدائم بمعنى الثورة سواء بمعناها الدينى الروحى أو بمعناها التاريخى الموضوعى أو بمعناها المثالى الفكرى ٠ فاستحالت فى يد رجال الدين الى دعوة عقلانية من أجل غربلة الأفكار الدينية الزائفة وتحولت عند الالمان الى ثورة شعبية تحقق مآرب الطبقات الدنيا من أبناء الشعب فى محاسبة القائمين على أمورهم واستغلها الانجليز لتخليص الفكر البريطانى التقليدى من الجمود وضيق الأفق وعمد الامريكان الى الاستفادة منها فى تبرير الحصول على فوائد عملية من كل شىء وفى تحقيق أغراض الفلسفات الديناميكية والادواتية والذرائعية ٠

وجاء فى كتاب تاريخ الفلسفة الغربية بقلم برتراند رسل أن الفلسفة التجريبية البريطانية ظلت سائدة بانجلترا حتى أواخر القرن كما ظلت الوضعية ذات المكانة الاولى بفرنسا الى وقت أسبق قليلا ٠ ثم غزا كانط وهيجل جامعات فرنسا وانجلترا شيئا فشيئا بقدر ما عنى بهما الاساتذة المتخصصون والفلاسفة الخلص ٠ ولم يلبث الجمهور العام المثقف أن تأثر قليلا أو أقل من القليل بهذه الحركة التى لم يشايعها حتى ذلك الوقت سوى نفر من العاملين فى حقل الفكر والآداب ٠ ولكن انحصرت المشكلة كما قال رسل فى ذلك الموضع فى أن الكثيرين ممن تبنوا



التيارات الفلسفية الكبيرة عندئذ لم يكونوا من فلاسفة الصفوف الاولى ٠

وبدأت الفلسفة الهيجلية تتسرب الى بريطانيا على يد كولريدج (١٧٧٢ - ١٨٣٤) وان كانت قد امتزجت عنده امتزاجا غريبا بفلسفة كانط ٠ ثم شاعت عقب ظهور مؤلفات بنيامين جوويت (١٨١٧ - ١٨٩٣) عندما تمكن هذا الفيلسوف أن ينشر الهيجلية داخل أروقة كلية باليول فى أكسفورد ٠ وعمد فيريار (١٨٠٨ - ١٨٦٤) وجروت (١٨١٣ - ١٨٦٦) واستيرلينج (١٨٢٠- ١٩٠٩) الى نشر هذه الفلسفة واذاعتها بشتى الطرق الى أن تخصص جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) فى تأييد الفلسفة الهيجلية بوصفها نزعة مثالية طاغية ٠ واستطاع جرين أن ينشر سلسلة من الابحاث والدراسات فيما بين ١٨٥٦ - ١٨٦٦ متأثرا بهيجل تأثرا كبيرا واضحا فضلا عن غرامه الدائم بالفلسفات الدينية وانتمائه الى هذه الفلسفات ٠ ومن بين هؤلاء المشتغلين بالهيجلية أيضا الاخوان جون كيرد (١٨٢٠ - ١٨٩٨) وادوارد كيرد (١٨٣٥ - ١٩٠٨) ٠

وتألفت فى أكسفورد جمعيات لمناصرة الفكر الهيجلى كنزعة مثالية دينية ٠ وسيطر على أعضائها فى الغالب شعور بالولاء للمسيحية واحساس بضرورة تطعيم العقيدة الدينية بالفلسفة الهيجلية من أجل دعمها ومساندتها واستمرار الايمان بها ٠ وكان من زعماء هذه الجمعيات كيرد وجروت وجرين ٠

وعزف أحد الأطباء البريطانيين عزوفا تاما عن مهنته كطبيب واعتزلها تحت تأثير فلسفة هيجل التى تخصص فيها وألف عنها كتابا انقطع له مدة ثمانية سنوات وأسماه «سر هيجل» ٠ وسجل هاتشينسون استيرلينج فى هذا الكتاب الذى صدر سنة ١٨٦٥ مرحلة جديدة فى تاريخ انتشار الفكر المثالى الهيجلى فى انجلترا وفى أمريكا على السواء لأنه كان مقروءا من الجميع ٠ ومن أهم الشخصيات التى قرأت هذا الكتاب واثنت عليه كارلايل وجوويت وجرين وايمرسون ٠

وخص ماكتجارت (١٨٦٦ - ١٩٢٥) هيجل بثلاثة كتب فى نهاية الامر تعد من أهم ما عرف من الدراسات الهيجلية وصارت بمثابة البحوث الرئيسية فى هذا الموضوع ٠

والواقع أن معظم المشتغلين بالفلسفة حتى ذلك الوقت والى السنوات الاخيرة من القرن الماضى كانوا من رجال الدين ٠ وكان منهم أيضا كثيرون ممن قاموا بتدريس الفلسفة ٠ وقيل أن برادلى كان من أوائل المشتغلين بالفلسفة من غير رجال الدين ٠ وينسحب هذا الحكم أيضا على بوزانكيه ٠ واستطاعت كتب برادلى بالذات أن تكون شاغل المثقفين الأكبر فى كل من انجلترا وأمريكا فى

العشرين السنة الاخيرة من القرن الماضى وفي أوائل هذا القرن ·

ومن المعاصرين ميور الذى وضع فى حياته برمتها ثلاثة كتب وحسب عن هيجل · وهو ينتمى الى كلية ميرتون أيضا فى اكسفورد وهى الكلية التى قضى برادلى حياته كلها فى رحابها· وأخرج ميور كتابين أساسيين عن هيجل أحدهما مقدمة عامة لدراسته والثانى دراسة حول منطقه بأسلوب دقيق منظم الى أن عمد الى اصدار كتاب أخير ثالث عن فلسفة هيجل فى سنة ١٩٦٦ · وهذه الكتابات من أدق وأرفع النماذج لدراسة هيجل ·

ولا ينبغى أن يفوتنا أسماء كثيرين من الانجليز الذى مهدوا لدراسة هيجل من البداية من أمثال والاس الذى ترجم منطقه وألف كتابا آخر عنه ومن أمثال واتسون وأدامسون وسيت وهاريس محرر الصحيفة الامريكية التأملية ·

ولكى ندرك مدى أهمية تأثير هيجل على الفكر البريطانى ينبغى أن نعرف مقدار ما أداه برادلى من الثورة والتمرد على الاسلوب الفلسفى التقليدى فى النظر والتأمل فى بريطانيا لأن هذه الثورة لم تنبع الا من خلال قراءات هيجل نفسه ومن خلال متابعة آرائه وأفكاره · وأسست الهيجلية عند كل من برادلى وبوزانكيه ثورة نقدية عارمة ضد كل مظاهر ضيق الافق والانحصار فى تفكير الانجليز كما أنه مهد لادخال كل الافكار الكبيرة وكل النظرات الشمولية فى أرض الجزيرة البريطانية · وكانت ثورة برادلى بالذات ثورة ضد التجريبية المقفلة وضد النفسانية المنطقية وضد الوضعية الرديئة ·

ولا ينبغى أن يقال لهذا ان هيجل فهم فهما كاملا فى بريطانيا أو أخذ مأخذا كليا متكاملا لأن الواقع أن برادلى نفسه سلم بالكثير من آرائه فى التناقض وفى التغاير ولكنه لم يستطع قبول الجدل · ومن هنا ظلت الهيجلية على يد الانجليز هيجلية كسيحة غير قادرة على الوفاء بالتزاماتها وغير قادرة على النماء فى خط تقدمها ·

ولكن هذا لا يعفى من دراسة الفلسفة البريطانية فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن على ضوء الهيجلية · ولا ينبغى بحال من الاحوال الاقبال على دراسة برادلى بالذات بغير اعتبار واضح أكيد للهيجلية وبغير احتساب لهذه الفلسفة كمحور رئيسى لجوهرها الخالص ·

وقد استطعت أن أتأكد بنفسى من تجربة دراسة برادلى بعيدا عن المنظور الهيجلى فى كتاب أعارنى اياه الأستاذ الدكتور يحيى هويدى عن برادلى بقلم باحث هندى يدعى ساكسينا · واستطعت أن ألاحظ على هذا الكتاب الصادر سنة ١٩٦٦ أنه على الرغم من كل ما جاء به من معلومات ثمينة كان ينقصه الروح والروح فى فلسفة برادلى هى هيجل · ولم يشأ هذا الباحث أن يضع فى اعتباره على الاطلاق أية نظرة من نظرات هيجل فى غضون دراسته للفيلسوف البريطانى الكبير برادلى ·

هيجل فى أمريكا :

وصار برادلى من أكبر الفلاسفة المقروئين فى أواخر القرن الماضى فى أمريكا نفسها · وصار هيجل بالتالى معروفا هنالك عن طريقه وعن طريق هاريس محرر الصحيفة الفلسفية الامريكية · وبالاضافة الى هذا كله صار هيجل معروفا فى أمريكا معرفة واسعة فى أوائل هذا القرن بفضل الكتاب المشهور الرائع الذى وضعه استيس عنه ونشره فى حوالى سنة ١٩٢٤ فى لندن ثم فى أمريكا ·

وقيل عن الفلسفة الامريكية انها كانت تعتمد على هيجل وعلى المثالية الألمانية بعامة ابتداء من ايمرسون (١٨٠٣ ـ ١٨٨٢) الى جوزيا رويس (١٨٥٥ ـ ١٩١٦) · ولكن قيل أيضا فى نفس الوقت انها كانت على وجه الخصوص رد فعل عنيف ضد المثالية الالمانية وضد فلسفة العقل الالمانية ·

والواقع انها كانت هذا وذاك فى آن معا · ولكن لا يفوتنا على الاطلاق أن نكتشف كالعادة تلك الروابط الوثيقة التى تدفع بالفكر الفلسفى الى الاقتران بالهيجلية والاستناد اليها فى كل مكان انتقلت اليه الهيجلية · ولذلك لا نلبث أن نجد أن هيجل لعب دورا هاما على الصعيد السياسى فى أمريكا · فقد وضعت الروح الموضوعية عند هيجل فى خدمة الاتحاد الجديد بين ولايات الشمال والجنوب · واستعان الاحرار بفلسفة هيجل من أجل توكيد المشاعر فى تلك

السنوات ازاء الدولة حتى أمكن كلا الطرفين اعادة تأسيس الوحدة فى تؤدة واتزان ·

ويتأيد هذا مما جاء بالعدد الاول من صحيفة التأمل الفلسفي التى دأبت على تعريف الامريكان بالمثالية الالمانية وعلى ترجمة نصوص ومختارات من أعمال هيجل وتقديمها فى أعدادها · فقد نشرت هذه الصحيفة فى عددها الاول سنة ١٨٦٧ العديد من آراء هيجل كأساس للمنظور السياسى الذى ينبغى أن يسود فى الدولة الجديدة ·

ولم تتحقق الهيجلية على الصعيد السياسى وحسب وانما تحققت أيضا على الصعيد الفلسفى بصورة واضحة على يد راوخ (١٨٠٦ ـ ١٨٤١) الفيلسوف الالمانى الذى تتلمذ على هيجل نفسه حتى قبل آخر سنة عاشها ثم انتقل بعدها الى أمريكا · فشرع عند وصوله الى أمريكا فى ايجاد تقارب فيما بين الفلسفتين الالمانية والامريكية · وبدأت بشائر الهيجلية فى أمريكا فى البزوغ فى مدرسة سانت لويس عاصمة المقاطعة التى هاجر اليها غالبية الالمان عقب سنة ١٩٤٨ وكانت هذه العاصمة بمثابة البوابة الضخمة لكل ماينتمى الى عالم الغرب· وفى هذه المنطقة ترجم هنرى كونراد بروكماير (١٨٢٦ ـ ١٩٠٦) كتاب المنطق لهيجل على الرغم من كونه دخيلا على أبناء هذا الاقليم · ولكنه كان صديقا لهاريس الذى أسس الصحيفة الفلسفية التى أشرنا اليها منذ قليل · ولميلبث الاهتمام بهيجل بالذات أن انتشر بين المهتمين بالدراسات التاريخية وبفلسفة التاريخ من أبناء الامريكان ·

وارتفعت درجة الاهتمام بهيجل ارتفاعا كبيرا الى ما بعد منتصف القرن الماضى بقليل · وفى ذلك الوقت بدأ الموقف ازاء هيجل ينقسم فعلا الى جانبى التأييد من ناحية والمعارضة من ناحية أخرى · وكان ايمرسون أميل الى الترنسندنتالية وان كان قد أبدى الكثير من الاعجاب بهيجل · وكذلك أبدى جوزيارويس حماسا كبيرا للفلسفات الالمانية وبجوانب معينة من فلسفة هيجل ولكنه حرص على اظهار قلقه وتحفظه ازاء بعض موضوعاتها وان كانت من أقرب الفلسفات الى فلسفته · أما بيرس فكان أقرب الى ليبنتس منه الى أى فيلسوف آخر وان كان لم يغفل أهمية هيجل بوصفه أكثر الفلاسفة فلسفة وتفلسفا وبوصفه صاحب الفضل فى ايجاد المنطق الموضوعى · ومع ذلك فانه كان يرى دائما أن هيجل ربيب المعاهد الدينية ·

واشتدت حملة البرجماتية عند وليم جيمس



ضد الهيجلية • ولكن هذا لم يمنع جون ديوى من أن يرى فى هيجل أكبر الفلاسفة الواقعيين بالمعنى الحديث المعاصر لهذه الكلمة • ولايستطيع المرء الا أن يشهد بمدى تأثر فلسفة الأدواتية والممارسة بالهيجلية وبمدى خضوع منطق ديوى لمنطق هيجل •

أما هيربرت ماركيوز فهو مؤلف كتاب علم الوجود عند هيجل وأسس نظريته فى التاريخ الذى أخرجه فى فرانكفورت بالالمانية سنة ١٩٣٢ وألف بعد ذلك كتابه المشهور عن العقل والثورة فى فلسفة هيجل الذىنشره سنة ١٩٤١ بأمريكا• وله كتاب ثالث يدور حول موضوع فلسفة هيجل أيضا فى كثير من جوانبه تحت عنوان الماركسية السوفيتية • وعلى الرغم من محاولة ماركيوز الظهور بمظهر الفيلسوف الثورى فهو يلغى الشعب من تقديره ويبتعد أيما ابتعاد عن علم نفس الشعب وروح الشعب كما تجلت فى الهيجلية وينفر من كل مافيها منعوامل الاقتراب من عامة الناس والجمع بين مجموع الناس وتطور التاريخ •

على أن هذا كله لم يمنع فلسفة التجربة من النمو فى أمريكا ولم يحل دون ظهور الوضعية المنطقية والسيما نطيقية بوصفهما أقوىالفلسفات التى حملها فلاسفة حلقة فيينا عند انتقالهم الى الولايات المتحدة • واستحالت هذه الفلسفات الى فلسفات شبه رسمية فى الولآيات المتحدة تحت اسم فلسفات التحليل •

ولاشك فى أن الاختلاف الجوهرى بينمطالب الحياة فى العالم الامريكي الجديد وبين أوضاع الحياة فى عالم الغرب الاوروبى دفعت بالناس الى التطلع الى نوع من التفكير الفلسفى الذى يسعف فى قضاء الحاجات وتحقيق المآرب واستيفاء الغايات أكثر من مجرد التأمل النظرى والتفكير الجدلى • ولم تعد الحياة الامريكية تسمح بترديد التساؤلات التى تتميز فى جوهرها بالشمول وصارت تلح فى ضرورة توفير الاجابات السريعة الفعالة وفى لزوم تدبير الردود العاجلة ازاء كل مطلب من المطالب •

وكان من الطبيعى أن تتسم التساؤلات بالشمول فى حين تتميز الاجابات العملية بالجزئية والمباشرة والوجوب • ولهذا ظل الفارق كبيرا بين ما تتطلبه الفلسفات الخالصة وما تستلزمه الحياة العملية أى بين الهيجلية والبرجماتية • على أن ذلك لم يمنع أن تكون الهيجلية بجوانبها النقدية الفعالة وبعقلانيتها الثائرة مصدر ايحاء بكل ما ظهر من متطلبات الروح النفعية والعملية •

وكان نابليون بونابرت مثل أو نموذج العقل والتنظيم فى رأى هيجل لان نابليون صرف جانبا كبيرا من اهتمامه نحو الادارة العاقلة الحكيمة لكل الاجهزة والهيئات الحكومية• وعندما شهد هيجل نابليون لأول مرة قال «ها أنا ذا أشهد العقل ممتطيا جوادا» ولا يعنى هذا أكثر من أن نابليون الذى صرف اهتمامه الى التنظيم الادارى لأجهزة الدولة من أجل مواجهة كل احتمالات الحياة الصعبة وكل مشاكل الحرب كان فى نظر هيجل مثلا يحتذى ونمطا يجب تقليده ومحاكاته •

ولا يغيب عن بالنا أن الايام الاخيرة شهدت اهتماما لا مثيل له بفلسفة هيجل • ومصدر هذا الاهتمام هو أن الفلاسفة أجمعوا على أن هذه الفلسفة الخصبة التى أنجبت أخطر النظريات الفلسفية الحديثة فى امكانها لو خضعت منجديد للدراسة والبحث أن تخرج الى العالم بموجات أخرى من الفكر وبألوان جديدة من النظر العقلى لا تقل فى أهميتها وخطورتها عن كل ما نشأ عنها وصدر نتيجة لتأثيرها فيما مضى من الايام •

ليس هذا كل ما فى الأمر • بل عادت الحاجة أيضا ماسة الى هيجل بعد أن صارت فكرة «الممارسة» موضع نظر وتساؤل فى حين بزغت « البنيوية » على أرض الفكر لتنازع الفكرة الاولى سلطانها فى السياسة والاجتماع • وقد جاءت البنيوية لتبرهن على أن التنظيم والاعداد الجوهرى والتدبير النظرى المتماسك لايقل خطورة ان لميكن يزيد ويعلو فى أهميته على فكرة التجربة والخطأ•

وكأننا بهذا أمام ثورة هيجلية جديدة **من اصلاح أجهزة الدولة** عن طريق التدبير والاعداد البنيوى قبل التردى فى أخطار التجربة والخطأ • فالثورة الهيجلية **تريد أن تجعل للتنظيم والاعداد والترتيب فى كل أبنية الهيئات والجماعات وفى كل الاجهزة وأفرع الحكومة** أساسا للتكوين الأصلى الدقيق الذى لا مانع بعده من الاصطدام بتجارب الواقع مع الثبات والحيطة والاستعداد • وهذا يعنى أن تصميم الهيكل واعداد البناء ذو ضرورة تزيد فى الاهمية عن التجربة والخطأ •

هيجل الآن معنا خطوة بخطوة وهو وفلسفته خير نذير لما نعيشه من تجارب الحياة ولما نشيده من خطوات المستقبل • **وثورة هيجل ثورة تنظيم وادارة على حد التعبير الجارى فى لغتنا هذه الايام** ولا بد أن تجد صداها فى كل الأذهان •

عبد الفتاح الديدى

كيركجورد في قبضة هيجل



إمام عبد الفتاح إمام

أنا ياهيجل الدليل الحي على دحض فكرتك عن هوية الداخل والخارج، فأنا أظهر غير ما أبطنه. وأنا أحمل أسرارا لا أستطيع أن أبوح بها، بل إن عزائي أن أحدا لن يستطيع بعد وفاتي أن يجد بين أوراقي تفسيرا واحدا لما كان يملأ حياتي كلها، لن يجد الكلمات التي تفسر له كل شيء.

س. كيركجورد

يوشك الباحثون أن يكونوا على اجماع بأن الثورة الفلسفية التي قادها **كيركجور** في منتصف القرن الماضي كانت تستهدف اساسا معارضة هيجل ، فهو يجعل شعاره : « **ابتعدوا عن المذهب ، ابتعدوا عن الفكر النظرى ، أعنى ابتعدوا ــ قبل كل شيء ــ عن هيجل ..** » . ويقول جان فال في هذا المعنى : « ان كيركجور لم يستطع تشكيل فلسفته الا بمعارضته لهيجل أولا وقبل كل شيء فقد اعتبره نهاية التراث الفلسفى الذى بدأه أفلاطون وربما فيثاغورس » (فلسفات الوجود ص ١٤ من الترجمة الانجليزية) ومعنى ذلك أن « فلسفة كيركجور الذاتية لم تكن الا ثورة على الفلسفة الهيجلية التى القت ضوءا جديدا على النزعة العقلية وجعلتها تستغرق جميع الموضوعات ، وتشيع في كافة الأوساط الفلسفية » (د . فوزية ميخائيل : كيركجور ص ٥٩) . واذا تساءلنا لماذا عارض كيركجور هيجل بهذا العنف ، ولماذا كل هذه الثورة على الفيلسوف الألمانى ، أجاب كيركجور « **الخلط الذى احدثته الفلسفة الهيجلية في الحياة الشخصية أمر لا يصدق ، وهو نتيجة تعسة لفيلسوف رغم كونه بطلا فانه من وجهة نظر شخصية علمانى متحذلق** » ! (**اليوميات** ــ ترجمة درو ص ١٧٥) . لكن ما هو هذا الخلط الذى يشير اليه كيركجور .. ؟

من المعقول .. الى اللامعقول

لم يكن هناك حد لطموح هيجل ، كما انه لم يكن ثمة جد لايمانه بالعقل ،ولهذا فقد حاول تفسير العالم بأسره تفسيرا عقليا بحيث يبدو كل شيء واضحا ومعقولا ، كل شيء يرتبط بغيره من الأشياء ، أو بلغة هيجل كل شيء متوسط ولا يقوم بذاته ، فليس ثمة شيء مباشر ، أو قل ان المباشر لابد أن يكون متوسطا أيضا من الوقائع البسيطة الى الحقائق العليا ، خذ مثلا هذه الواقعة البسيطة « القول بأنى مقيم في مدينة برلين ــ وهذا هو وجودى المباشر ــ تتوسطه تلك الرحلة الطويلة التى قمت بها الى أن وصلت الى هذه المدينة» (موسوعة فقرة ٦٦) ، بل انه ليذهب الى القول بانه ليس ثمة شيء لافى الأرض ولا في السماء ولا في الروح ،ولا في أى مكان آخر ، لا يتضمن المباشرة والمتوسط معا .. (راجع في هذا كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٥٠ ــ ١٥١) .

لقد أراد هيجل أن يشيد صرحا نصفه دينى ونصفه فلسفي ــ على حد تعبير كيركجور ــ فماذا كانت النتيجة .. ؟ كانت النتيجة ادخال الخلط والاضطراب في الفلسفة واللاهوت في آن معا ، فلا هو استطاع تفسير الدين ، ولا هو استطاع تفسير الانسان ، خذ مثلا نبل عواطفنا ومشاعرنا تجده يفسرها بأنها جزء من كل ، فهى لا يمكن أن توجد الا من حيث أنها جزء من كل : وهذا الكل هو حياتى ، لكن حياتى نفسها لاتوجد الا بمقدار ما ترتبط بالارضية الثقافية التى انتمى اليها ، والوطن الذى أنا مواطن فيه، فأنا اذن أرتبط ارتباطا عميقا بالدولة التى أنا عضو فيها ، لكن هذه الدولة بدورها جزء فحسب من عملية تاريخية واسعة ، ونحن بهذا الشكل نصل الى فكرة الكل العينى الذىيحتوى الاشياء جميعا ويفسرها (جان فال ــ فلسفات الوجود ص ١٤) مع أن هذا الكل العينى لايفسر شيئا قط ، فهو بشهادة هيجل نفسه عقلى وموضوعى ، فكيف يمكن أن يفسر تلك العواطف والمشاعر الذاتية التى لا هى عقلية ولا هى موضوعية .. ؟ كيف يمكن ان يفسر هذا الانسان الجزئى الذى يعيش في مجتمع معين ويحمل عواطف وأسرارا وانفعالات ، وخبايا قد لا يعرفها احد سواه ؟ وان قيل لنا ان هيجل يتحدث هنا عن حقائق موضوعية لا ذاتية : « فأى فائدة يمكن ان تعود على اذا اكتشفت ما يسمونه بالحقيقة الموضوعية .. ؟ أى فائدة ترجى اذا درست جميع المذاهب الفلسفية وأظهرت ما في كل مذهب من متناقضات وعدم اتساق . ؟ أى فائدة تعود على لو أننى استطعت تطوير نظرية في الدولة ورتبت جميع التفصيلات في كل واحد ، وبنيت بهذا الشكل عالما لن اعيش فيه .. ؟ » . (اليوميات ترجمة درو ص ١٥).

الم يقل السيد المسيح : **« ماذا ينتفع الانسان لو أنه ربح العالم كله وخسر نفسه .. » ؟** (مرقس : ٨ : ٣٦) فكيف يمكن اذن أن أتجه الى معرفة العالم .. ؟ : « ان ما ينقصنى فى الحقيقة هو ان ارى نفسى بوضوح : ان أعرف ما يجب على أن أعمله - لا ما ينبغى على أن اعرفه الا بمقدار ما تسبق المعرفة العمل بالضرورة . ان المهم هو أن أفهم مهمتى فى هذه الدنيا ، وأدرك تماما ما يريد منى الله أن أفعله ، أريد أن أجد حقيقة ، حقيقة تكون لى أنا : أن أجد الفكرة التى أكرس لها محياى ومماتى.. » (اليوميات ترجمة درو ص ١٥) .

فهل تستطيع الفلسفة الهيجلية ان تكون عونا لى فى الوصول الى هذه الغاية .. ؟ كلا ، ان الفكرة الأساسية فى هذه الفلسفة هى التوسط ، مع أن الفكرة الأساسية فى المسيحية هى المفارقة (يوميات ترجمة درو ص ٨٩) وما التوسط ؟ هو ارتباط كل شىء بغيره وتفسيره فى ضوء النسق بحيث يبدو كل شىء واضحا ومعقولا ، أى أن التوسط يرتبط بالتفسير العقلى ، أما المفارقة فهى هزيمة العقل ، هى ما لا يمكن للعقل تفسيره لأنها موضوع ايمان لا موضوع معرفة : والا فكيف يمكن للعقل - مثلا - ان يفسر ظهور الأبدى فى الزمان ؟ أعنى كيف يمكن للعقل أن يفسر ظهور الله فى التاريخ .. ؟ . وكيف يمكن للعقل - مثلا ثانيا - أن يقبل الحقيقة الدينية التى تقول : ان هذا الرجل البسيط المتواضع الذى يبدو كغيره من الناس ويتحدث مثلهم هو ابن الله ؟ . (اليوميات ترجمة درو ص ١١١ - ١١٢) . وكيف يمكن للعقل - مثلا ثالثا - أن يقبل الحقيقة الدينية التى تقول ان مريم العذراء هى أم الاله ، اى عقل هذا الذى يمكن أن يفسر هذه المفارقة .. ؟

كلا ، لا يستطيع العقل أن يفسر شيئا ، ولهذا « يجب اغلاق فم العقل بالقوة ، بالخضوع للنظام ، وبالتهديد بالعقوبات الأبدية ، فكل استفهام تمرد .. » (جان فال دراسات كيركجوردية ص ١٨٢) فالعقل انحاول التدخل فى الدين كان ذلك بمثابة القضاء عليه : « وأول من أقدم على الدفاع عن المسيحية هو فى الواقع يهوذا آخر ، فهو يخون الدين بقبلة » . انه يقوض أركانه فى الوقت الذى يدعى فيه تأييده والدفاع عنه ، ليس فى الدين مجال للدفاع ، ولا مجال لأدلة أو براهين عقلية « وما طلبه اليهود من المسيح - وكثيرون غيرهم فيما بعد - من أنه ينبغى عليه أن يبرهن لهم على ألوهيته هو مطلب لا يقبله عاقل ، لأنه ان كان ابن الله حقا فان البرهان فى هذه الحالة سيغدو أمرا يدعو الى السخرية ، مثله مثل انسان يحاول أن يبرهن على وجوده الخاص ، طالما أن وجود المسيح فى هذه الحالة هو عين ألوهيته (اليوميات ترجمة درو ص ٤) ثم « لمصلحة من نبحث عن البرهان .. ؟ الايمان .. ؟ الايمان ليس فى حاجة اليه ، أجل ، بل انه لينظر الى البرهان على أنه عدوه .. » (الحاشية ص ٣١ من الترجمة الانجليزية) . ان كل محاولة لعقلنة الايمان تنتهى باقتلاع المسيحية من جذورها ، ولهذا كان الايمان ملازما للمفارقة . انه « قفزة فى اللامعقول » عليك أن تؤمن بلا عقل ، بل ان الايمان يزداد كمالا وسموا كلما ازدادت معارضته للعقل . وهكذا أعاد كيركجور الى الأذهان من جديد عبارة « ترتليان » الشهيرة. « أومن لأنه لا معقول » . والانسان الذى يريد ان يبرهن على الايمان انما يريد - فى رأى كيركجور - أن يتعلم شيئا أبعد هو أنه ليس مؤمنا .

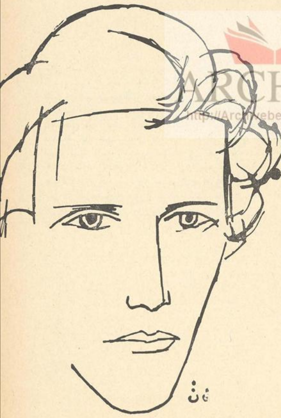
واذا كان الدين عند الفيلسوف الهيجلى هو كمال العقل البشرى وتتويج له فان الدين عند كيركجور هو - على العكس - عثرة أمام هذا العقل ، وعلينا أن نلاحظ أن كيركجور لا يكتفى بجعل الدين فوق العقل كما هو الحال عند بسكال ، لكنه يذهب الى أنه مضاد للعقل ، وطريق الايمان يعلن هزيمة العقل « والحياة التى تعطى أملا للروح هى ضد أمل العقل ». والانسان لا يستطيع أن يتغلب على التعارض بين النسبى والمطلق ، بين المتناهى واللامتناهى بين الانسان والله ، فنحن لا نجد بينهما ذلك التجانس الذى تحدث عنه هيجل ، لكنا نجد تنافرا ومفارقة ، فهناك هوة تحفر بدون انقطاع بين الله والانسان ، ويمكن للانسان أن يعبرها بواسطة النعمة لكنه لا يستطيع أن يقضى عليها .

واذا كان جوليفيه قد كشف عن جانب هام حين قال : « ان علينا أن نلاحظ أن قسطا كبيرا من مؤلفات كيركجور قد خصص للتأكيد على الدور الذى يلعبه الايمان فى الاقتراب من المسيحية ، والطابع العفوى ، واللامعقول للايمان واشكالاته مع هيجل مستمدة أساسا من هذه القضية » (مدخل لكيركجور ص ٥٢) فان علينا فضلا عن ذلك ان نضع فى اعتبارنا ان جانبا آخر من اشكاله مع هيجل مستمد

من حياته الشخصية ، وبصفة خاصة معارضته لفكرة هيجل فى التوحيد بين الجوانى والبرانى أو بين الداخل والخارج أو الماهية والظاهر . فقد وجد كيركجور أنه يخفى أسرارا لا يستطيع أن يبوح بها ، ومن ثم لا يمكن أن يتحد ظاهره وباطنه فكيف يمكن أن يوافق هيجل على هوية الداخل والخارج ، ولعل هذا مادعا جان فال الى القول « بن مايفسر معارضة كيركجور لهيجل هو قبل كل شىء شعوره بالسر .. » (دراسات كيركجوردية ص ١٦٢) ومعنى ذلك « أن نفوره من الفلسفة العقلية الهيجلية لم يكن الا تعبيرا عما خبره فى نفسه وفى حياته مما لا يمكن تعقله ولا تعريفه » (د . فوزية ميخائيل سيرن كيركجورد ص ٣٤) . ولا ينفى ذلك أن هناك جوانب دينية معينة دفعت كيركجور الى رفض التفسير العقلى الهيجلى ، لكنا نريد أن نضيف أن هناك جوانب أخرى فى شخصية كيركجور نفسه جعلته لا يستطيع قبول الطموح الهيجلى لتفسير كل شىء تفسيرا عقليا بحيث تختفى الجوانب الخفيه وتتلاشى الأسرار ، وكيف يمكن لكيركجور ان يقبل هذه الفكرة وهو يعلم أن بداخله أمورا لا يستطيع ان يكشف عنها أو يبوح بها : « ألم يعش والده طوال حياته مغلقا على سره الرهيب ، على ذكرى تلك اللعنة التى أطلقها ذات يوم ضد الله .. ؟ وهو نفسه ألم يمر بذلك : ألم يعط لنفسه منذ طفولته صورة شخص آخر لم يكنه .. ؟ ألم يكن قد رأى سر أبيه وسره الخاص الذى حرم عليه الخطوبة من روجينا أو لسن ، وسرا ثالثا ولد من السجن بين الآخرين ، ووضع بينهما حاجزا لا يمكن عبوره .. ؟ وحياته نفسها ألا تظل أمامنا هى الأخرى كشىء لا يمكن تفسيره .. ؟ » (جان فال : دراسات كيركجوردية ص ١٦٢) . لقد كان كيركجور يشعر شعورا قويا بأن وجوده نفسه هو المعول الذى سينهال على الهيجلية فيجعلها رمادا : **أنا يا هيجل الدليل الحى على دحض فكرتك عن هوية الداخل والخارج ، فأنا أظهر غير ما أبطن ، وأنا أحمل أسرارا لا أستطيع أن ابوح بها ، بل ان « عزائى : أن أحدا لن يستطيع بعد وفاتى أن يجد بين أوراقى تفسيرا واحدا لما كان يملأ حياتى كلها لن يجد الكلمات التى تفسر له كل شىء .. »** (اليوميات ترجمة درو ص ١١٥) .

ويعتقد كيركجور أن كل انسان يحمل بدوره أسرارا لا يستطيع أن يبوح بها ومن ثم

كيركجورد





شيلنج

فكل انسان دليل جـــديد على خطــا الفكرة الهيجلية : ((**لقد حدث لك بلا شك ـ ياعزيزى القارىء ـ أن سالت نفســك عمـا اذا كانت القضية الفلســفية المشهورة التى تقول ان الداخلى هو الخارجى ـ قضية صحيحة، وأنت نفسك قد حملت بين جوانبك ـ بغير شك ـ سرا كنت تشعر أنه يعز عليك أن تقوله لأحد أو أن تنقله للآخرين . وربما وضعتك ظروف حياتك بين أناس كنت تشعر أنهم منطوون على سر لا تستطيع النفاذ اليه**)) (اقتبسه جان فال فى كتابه دراسات كيركجوردية ص ١١١) .

لم تستطع الفلسفة الهيجلية اذن تفسير الدين لايمانها بالعقل مع أنه لا يمكن تفسير الدين تفسيرا عقليا . فليس فى الدين معرفة وانمـــا عاطفة وحب وايمان ومن هنا قال السيد المسيح « الذى يحبنى يحبه أبى ، وأنا أحبه وأظهر له ذاتى » يوحنا ١٤ : ٢١) وذلك يصدق على كل شىء آخر فما يحبه المرء يظهر له نفســـــه ، والحقيقـــة تظهر نفسها لكل من يحبهـــا .. (يوميات ص ٢٧٤) . ولهذا قال المسيح من يحبنى ولم يقل من يعرفنى ، بالحب وحـــده نؤمن لا بالمعرفة ، بالقلب لا بالعقل .

واذا كانت الهيجلية قد فشلت فى فهم الدين فقد فشلت كذلك فى فهم الانسان ولا ادل على اخفاقها من تمسكها بهوية الداخل والخارج . فضلا عما تذهب اليــــه باستمرار من توفيق ومصالحات بين المتناقضات ، مع أن الانســان يعيش بين هذه المتناقضات فى توتر دائم . ومع ذلك كله فقد انتشرت الهيجلية انتشارا واسعا حتى سيطرت على الكنيسة اللوثرية التى ينتمى اليها كيركجور نفســـــه ، واندفع العصر الى الاعتزاز بالعقل والايمان به حتى بدا امام كيركجور وكأنه مغروز « فى طين العقل » على حد تعبيره . يقول : ((**هل حدث لك أن رأيت قاربا جانحا فى الطين .. ؟ انه يستحيل عليك فى الغالب أن تجعله يعوم من جديد ـ يستحيل عليك أن تدفعه اذ لا توجد مدراة يمكن أن تصـــل الى العمق بحيث تستطيع دفعه من جديد . تلك هى حال الجيل كله ، ذلك الجيل الملتصق بطين العقل ، ولا أحد يحزن عليه ، ولن تجد فيه الا غرورا ورضا ينبعان دائما من خطـايا العقـــل ..**)) (اليوميات ص ٤٦١) .

من المجرد .. الى العينى

لقد حاول هيجل تفسير الواقع تفســـيرا عقليا ، وهى محاولة محكوم عليها بالفشل منذ البداية لأنها تهدف الى اخضاع الواقع للمنطق صارمة أما الافراد الموجودين وجودا حقيقيـــا وهذا محال ، لأن المنطق « لا زمانى » بمعنى أنه ينظر الى الأشياء من وجهة نظر أبدية كما يقول اسبنوزا ، فى حين أن الواقع « زمانى » متحرك، وفضلا عن ذلك فان المنطق يخضـــع لضرورة فوجودهم عابر زائل وليس ضروريا ولا منطقيا. وما هى النتيجة التى انتهت اليها الهيجلية فى محاولتها تفسير الواقع تفسيرا عقليا ..؟ النتيجة هى أن هيجل حول فى النهاية هذا الواقع العينى الحى الى مجموعة هائلة من التصورات العقلية والمفاهيم المجردة ، وياليت الأمر وقف عند هذا الحد ، لكنه لم يحترم هذه التصورات نفســـها فقد تركها تتلاشى وتفقد نفسها بنفسها . فكل تصور عنده يتحول الى تصور آخر ، ولا شىء يبقى قائما أمام ألعابه السحرية ، بل كل شىء يتبخر بين أصابعه . وهكذا أدت محاولتــــه ترجمة الوجود الى لغة عقلية الى الغـــاء الوجود ، مثله مثل الطبيب الذى أراد أن يزيل عن المريض حرارته فأزال عنه حياته ايضا ! أجل ((لقـــد ادت محاولته الى الغاء الانسان تماما لانه ليس ثمة انسان يمكن أن يوجد وجودا ميتافيزيقيا ، ولا أحد يمكن أن يوجد وجودا عقليا ضروريا ،

لكن الانسان يوجد وجودا عارضا ، تلك حفيقة اساسية فى حياة الوجود الفرد ، وتاريخ حياته عارض تماما ، فمن الممكن أن يحدث اى شىء لأى شخص ، ومعنى ذلك ان تاريخ الحياة ليس الا سلسلة من الأحداث العارضة ·

وفضلا عن ذلك فان الفيلسوف الهيجلى نتيجة لتفكيره العقلى المستمر فى الوجود نسى أن يعيش ، مثله مثل من كلف بتنظيم حفل فقام بدعوة الناس جميعا ونسى أن يدعو نفسه ! ولن تجد فى هذه الفلسفة الكائن الحى الذى يخاطب الكائن الحى لكنك ستجد الميت الذى يحاول فهم الميت ، وسبب ذلك كله حرص هيجل على التجريد ، تجريد الوجود فيفقد بذلك وجوده: مع أن الوجود هو أن تعيشه لا أن تتعقله ، أن تخبره لا ن تفكر فيه : « ما المقصود بالفكر المجرد .. ؟ انه الفكر بلا مفكر ، فالفكر يتجاهل كل شىء ما عدا الفكر ، فالفكر وحده هو الموجود وهو الموجود فى وسطه الخاص .. وما المقصود بالفكر العينى .. ؟ انه الفكر فى علاقته بمفكر ما، فى علاقته بشىء جزئى معين هو الذى يفكر ·· » (الحاشية ص ٢٩٦ من الترجمة الانجليزية) · هكذا ابتعدت الهيجلية عن الواقع العينى الحى حين ارادت أن تفهم الوجود وأن تفسره بدلا من أن تعيشه وتخبره ، « ان شيئا واحدا كان يفلت من هيجل باستمرار ، وهو : ما الذى يعاش ، أو ما الذى ينبغى علينا ان نعيشه» · (اليوميات ترجمة درو ص ١٧٥) · ولهذا فقد سمح هيجل لنفسه أن يتحدث عن أفكار لم يعشها قط ، وعن موضوعات لم يخبرها على الاطلاق ، وانه لمن عجب أن نجد المفكرين والكتاب يسيرون فى ركابه حتى لقد « اصبح تأليف الكتب فى عصرنا هذا عملا بائسا ، فالمؤلفون يكتبون عن أشياء لم يفكروا فيها قط ، ولم يخبروها على الاطلاق ومن هنا فقد قررت أن أقرأ فحسب مؤلفات أولئك الذين قتلوا أو كانوا فى خطر بطريقة ما··» اى مؤلفات أولئك الذين خبروا الحياة وكتبوا مؤلفاتهم بدمائهم « ولو أن هيجل كتب منطقه كله ثم قال بعد ذلك فى التصدير : « ان ذلك لم يكن سوى تجربة للفكر ، وأنه قد سلم فى أماكن كثيرة بأمور قبل أن يبرهن عليها ، لكان فى هذه الحالة أعظم مفكر ظهر على وجه الأرض على الاطلاق ، أما بوضعه الراهن فهو ليس الا ملهاة ·· » (اليوميات ترجمة درو ص ١٣٤) ·

بناء المذهب ··

هدف هيجل من ذلك كله أن يجمع التصورات التى شكلها عن الانسان والتاريخ والدين والواقع فى نسق متكامل يطلق عليه اسم: المذهب ، اى أن يحاول اقامة مذهب فى الوجود عن طريق التصورات المجردة ، مع أنه يستحيل اقامة مذهب فى الوجود على الاطلاق : « **ان الفكرة المذهبية هى هوية الذات والموضوع ، هوية الفكر والوجود ، مع أن الوجود من ناحية أخرى هو انفصالهما** » (الحاشية ص ١١٢) المذهب مغلق والموجود متفتح ، المذهب متصل والوجود منفصل فكيف يلتقيان !



هيجل

والحق أنه لا يستحيل فحسب قيام مذهب الوجود ، بل انه يستحيل قيام مذهب أيا كان نوعه . اذ تعترض سبيل هذه المحاولة عدة عقبات .

أولا : كيف يمكن أن يبدأ المذهب ·· ؟

ثانيا : كيف يمكن لمثل هذا المذهب أن ينتهى ··؟

كيف يمكن للمذهب أن يبدأ .. ؟ تلك فى الواقع احدى المشكلات التى واجهت هيجل ، لكنه أخذ يدور حولها ثم انتهى بالغائها تماما زاعما أن مذهبه لن يبدأ من افتراضات سابقة لكنه يبدأ بداية مطلقة ، بداية موضوعية خالصة هى ما أطلق عليه اسم «الوجود الخالص» · لكن اذا كان هيجل



سبينوزا

نفسه يعترف بأن الفكر حركة لامتناهية فكيف استطاع هو أن يوقف هـذه الحركة لكى يبدأ مذهبه ..؟ ومن ثم فالمذهب لايمكن أن يبدأ الا بفعل واختيار لاضرورة فيهما ولامنطق لهما، والقرار الذى يتخذه هو قرار ذاتى ، وهو لأنه ذاتى ، فهو شىء . فكيف يتسنى لهيجل بعد ذلك كله أن يتحدث عن بداية موضوعية ومطلقة .. ؟ كيف يمكن له بعد ذلك كله أن يتحدث عن بداية بدون افتراضات سابقة .. ؟ كلا ، « ليس ثمة شىء اسمه بداية بلا افتراضات سابقة ، لأنه حتى اذا لم نفترض شيئا آخر على الاطلاق ، فان الفعل الذى أجرد فيه هـذه البـداية من جميع الافتراضات الأخرى هو نفسه مفترض .. » . (اليوميات درو ص ١٣٤) . تلك هى مشكلة البداية ، وهى فى رأى كيركجور كعب اخيل فى الفلسفة الهيجلية . (انظر فى مشكلة البداية الهيجلية كتابنا النهج الجدلى عند هيجل ص ١٥٦ وما بعدها) .

واذا كانت البداية مشكلة لم يستطع هيجل أن يتغلب عليها وانتهى الى البدء بطريقة تعسفية بالوجود الخالص ، فان النهاية لا تقل عن ذلك تعسفا . فأين يمكن أن نجد نهاية هذا المذهب..؟ أما هيجل فهو يذهب الى ان النهاية هى وصول الروح المطلق الى الشعور بذاته ، وأين يمكن أن يتم له الشعور بذاته ..؟ فى فلسفة هيجل .. !

ان نهاية المذهب كان يمكن أن توجد فى الأخلاق التى أهملها هيجل ، لكن الهيجلية تتجه بالضرورة الى الماضى ، انها نكوص وتقهقر ، وهى لهذا تلغى الأخلاق وهى كذلك تلغى المعرفة الحقة، لأن المعرفة الحقة هى معرفة دينية أخلاقية .

واذا كانت البداية والنهاية ممتنعتين بهذا الشكل فما الذى نجده فى الوسط .. ؟ فى وسط المذهب لن تجد شيئا سوى أفكار الانتقال أو العبور ، والسلب والتوسط ، وهى أفكار تزعم انها تفسر كل شىء لكنها فى الحقيقة لا تفسر شيئا قط . كل شىء عند المذهب الهيجلى يجب أن يكون واضحا لكنه فى الحقيقة يترك كل شىء غامضا : ثم اذا لم تكن أفكار مثل العبور والانتقال والسلب والتوسط افتراضات سابقة فماذا عساها أن تكون .. ؟

انظر الآن خلف هذا الركام الهائل الذى يطلقون عليه اسم المذهب فماذا تجد ؟ تجد فردا يكافح من اجل اقامة مذهب ، أعنى أنك ستجد وراء الصرح الهيجلى هيجل نفسه ، هيجل الانسان ، هيجل الفرد ، الذى بوجوده ذاته وتوقه الى تشييد مذهب يقدم الدليل على كذب المذهب كله ، أعنى أن هيجل كان يعيش فى مقولات تختلف أتم الاختلاف عن تلك المقولات التى يفكر فيها .

ثم هب أننا سلمنا ـ رغم ذلك كله ـ بأننا استطعنا أن نبنى مذهبا لبناته الأفكار المنطقية والتصورات العقلية ، فأى قيمة يمكن أن تعود علينا من تشييد مثل هذا المذهب .. ؟ لا شىء على الاطلاق لأن الوجود فى صميمه انفصال ، انفصال الموجودات بعضها عن بعض ، وانفصال الموجود عن اللامتناهى ، كما انه انفصال داخل لحظاته الذاتية ، فليس ثمة اتصال بين فترات الحياة ، بل ينتقل الموجود بين فترة وأخرى بقفزات وانقلابات وثورات تحمله على اعتناق موقف كان يعتنق نقيضه من قبل . ومن هنا نجد الفيلسوف الهيجلى بحياته الخاصة وبوجوده الحقيقى ينفصل أتم الانفصال عن المذهب الذى شيده : « **ان أغلب بناة المذاهب ، من حيث علاقتهم بمذاهبهم ـ أشبه ما يكونون برجل ابتنى قلعة هائلة ، ثم عاش فى كوخ مجاور ، فهم لا يعيشون فى أبنية مذاهبهم الهائلة ..** » .

(اليوميات ترجمة درو ص ١٥٦) .

شلنج يقدم البداية ..

واذا كان التعارض واضحا بهذا الشكل بين كيركجور وهيجل : « فلا يقل عن ذلك حقيقة ان نقول ان كيركجور وهيجل يتفقان فى نقاط أساسية ، وهذا الاتفاق يدل فى معظم الاحيان على الاثر القوى العميق الذى تركه هيجل على فكر كيركجور » (جان فال دراسات كيركجوردية ص ١٢٦ – ١٣٧) . لكن اذا كان هناك اتفاق بين الرجلين على نقاط أساسية ـ كما سنبين فى الجزء الاخير من المقال ـ فكيف نفسر الحمله العنيفة التى شنها كيركجور على هيجل .. ؟

لا شك أن جانبا من هذه الحملة يرجع الى فهمه للديانة المسيحية من ناحية والى حياته الشخصية ومزاجه اسوداوى من ناحية اخرى، غير أن هناك جانبا آخر « فاذا كان كيركجور يهاجم هيجل بعنف احيانا ، فان ذلك يرجع الى انه لم يتعرف عليه عن طريق القراءة الشخصية المباشرة لمؤلفاته ، لكنه استمد أغلب أفكاره عنه، ورسم لنفسه صورة لهيجل من المحاضرات التى كان يلقيها شلنج العجوز الذى كان قد امتلأ حقدا بعد أن طبقت شهرة هيجل الآفاق فأفل نجمه » (ف . كوفمان « هيجل » ص٢٨٨–٢٨٩ وانظر كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل ص ٢٧٥) . فقد استمع كيركجور الى محاضرات شلنج عام ١٨٤١ وبهره حديثه فكتب فى يومياته (٢٢ فبراير عام ١٨٤١) يصف حالته آنذاك : « أنا سعيد سعادة لا توصف لسماعى محاضرة شلنج الثانية ! حتى اننى تنهدت طويلا بما فيه الكفاية ، وتنهدت الأفكار بداخلى ، فهو حين نطق بكلمة « الواقع » ـ وهو يتحدث عن علاقة الفلسفة بالواقع ـ قفز جنين الفكر بداخلى فى فرح كما قفز الجنين من قبل فى«بطن اليصابات» وفى استطاعتى ان اتذكر تقريبا كل كلمة قالها منذ هذه اللحظة .. » (ايوميات ترجمة درو ص ١٠٢) . صحيح أن اعجابه هذا بشلنج لم يستمر طويلا ، اذ سرعان ما خاب أمله فيه فكتب يقول : **« ان شلنج يهذى بلا انقطاع من حيث العمق والاتساع فى آن معـا .. »** ! لكنه لم يستطع أن يتخلص تماما من أثر الانتقادات التى كان يوجهها الى مذهب هيجل . ولو اننا ذكرنا بعض هذه الانتقادات لاتضح لنا فى الحال ان كيركجور احتفظ بها جميعا ، فالفلسفة الهيجلية ـ على ما يقول شلنج ـ تتحرك فى مجال تصورى خالص حتى انك لن تجد فيها الا السكون المطبق ولو انك كشفت عن حركة فيها ، فان مردها فى



نيتشه

النهاية الى الفكر ، ويرى شلنج أن العكس هو الصحيح : ففكرة الصيرورة ليست فكرة عقلية خالصة لكنها مستمدة من التجربة عن طريق الحدس ، ولهذا فان التجربة تأتى أولا ثم تأتى الفكرة بعد ذلك .

وفضلا عن ذلك فان شلنج هو الذى انتقد فكرة امكان قيام مذهب بغير افتراضات سابقة، وهو يذهب ايضا الى أن الفلسفة العقلية ليست الا فلسفة سلبية خالصة أما الواقع الذى تدعى استخلاصه فهو ليس الا الواقع المجرد ، أعنى بعد أن تحول الى مجموعة من التصورات ، بل ان الله نفسه يصبح عند هذه الفلسفة مجرد تصور ، وهكذا كان الله عند شلنج هو الصخرة التى يتحطم عليها كل فكر عقلى . أضف الى ذلك كله أن هناك كثيرا من الأفكار التى يتفق فيها كيركجور وشلنج كفكرة الوجود ، وأهمية الاختيار والعلاقة بين الله والفرد .. الخ (راجع جان فال دراسات كيركجوردية حاشية ص ١٣٦) .

معقولية اللامعقول ..

لقد تمرد كيركجور ضد هيجل الذى كان يطمح الى عقلنة كل شىء ، وأراد على العكس أن يبدأ من اللامعقول والمحال والمفارقة ، لكن هل استطاع كيركجور حقا أن يتخلص تماما من المعقولية الهيجلية التى كان يحار بها .. ؟

لا شك أنه اذا كان الايمان المطلق بالعقل عند الهيجلية ، كان هو نفسه عملا لا معقولا

« فان دعوة كيركجور الى اللامعقول تحمل فى جوفها عنصرا عقليا بارزا « ولم يكن بوهلين Bohlin مخطئا حين كتب يقول ان لا معقولية كيركجور تتضمن بشدة عنصرا عقليا ، والواقع ان كل لا معقولية طبقا للجدل الطبيعى للروح البشرى تخفى بطريقة ما ضدها ، وما يضاد التصورية هو فى اغلب تصورى فى صراع مع نفسه .. » « (جان فال دراسات ص ١٤) . وليس من شك فى أن دعوة كيركجور الى اللامعقول كانت صدى لما يعتمل فى نفسه من صراع بين الميل العقلى التحليلى الدقيق دقة مذهلة والذى كان يسعى رغم ذلك الى القاء مجموعة من الأسرار الغامضة فى صورة «المفارقة» و « اللامعقول » وبين رغبته العميقة فى اخضاع العقل للايمان « ذلك العقل الذى ما فتىء يلح على حقوقه عند كيركجور . وهذا الصراع يمكن رؤيته فى المصطلحات التى نجدها أحيانا عنده » (جوليفيه : : مدخل لكيركجور ص ٥٣) .

واذا كان كيركجور « قد وجد موضوعا ممتازا للسخرية فى محاولة هيجل فهم ما لا يفهم .. » (د . فوزية ميخائيل ص ٧٣) ألا يحق لنا أن نتساءل : ألم يحاول كيركجور نفسه فهم ما لها فيهم وتفسير ما لا يمكن تفسيره بحيث لا يكون ذلك موضوعا ممتازا للسخرية من هيجل وحده ؟ لقد كان هو نفسه على وعى بالمنزلق الذى ينحدر اليه رغما عنه حين يقول : « نقد حاولت البرهنة على ضرورة المفارقة .. » لكن اذا كانت المفارقة ضرورية فكيف يمكن بعد ذلك أن تظل مفارقة .. ؟ انها تظل مفارقة ذاتية طالما نحن نجهل انها ضرورية لكن اذا عرفنا انها كذلك فكيف يمكن أن تظل مفارقة .. ؟ بل كيف يمكن أن تظل لا معقولة .. ؟ ثم أليس تحديد المفارقة هو نفسه محاولة لتفسيرها ، والا فكيف يمكن أن نميز المفارقة بما هى كذلك .. ؟ وفضلا عن ذلك : « الم يستسلم كيركجور لشغف تفسير ما لا يمكن تفسيره على حد تعبير ليون شستوف Léon Chestov .. ؟ كما هى الحال مثلا فى عقلنة الخطيئة الاصلية ؟ وكيف يستطيع المرء أن يتجنب اعطاء معنى واضح للألفاظ التى يصاغ فيها ما لا يمكن تفسيره ، وما هو محال ولا معقول .. ؟ » (جوليفيه : مدخل ص ٢٢٠ — ٢٢١) .

ان كيركجور يعارض بعنف التفسير الهيجلى للدين والانسان ، أما بالنسبة الى الدين فاننا نجد كيركجور يركز باستمرار على الطابع اللا معقول للايمان ، وعلى أن حقائق الدين ليست فقط فوق العقل كما ذهب بسكال لكنها ضد هذا العقل ، ولقد انبهر بعض الباحثين بهذه الفكرة فاعتقدوا أنه « بفضل هذا التطور استطاع كيركجور ان يفهم بطريقة أفضل من معظم الفلاسفة احدى مشكلاتنا الأساسية — وهى المشكلة التى يواجهها الانسان الحديث حين يريد ان يقبل الايمان الدينى بالمسيحية بصفة خاصة » (روبنتشك « الوجودية ما لها وما عليها » ص ٥٦) غير أن هذا الحكم فيه الكثير من التسرع ذلك لأن كيركجور وقع فى خطأ أساسى هو الذى جعله يضع المشكلة بأسرها وضعا زائفا : « أما هذا الخطأ فهو أنه وحد فى هوية واحدة بين عمليتين مختلفتين أتم الاختلاف :

الأولى : البرهنة العقلية على شىء يجاوز العقل .

الثانية : البرهنة العقلية على مبررات الايمان بشىء ما يجاوز العقل . وخلط كيركجور يتكشف تماما فى النصوص التى يعارض فيها أية محاولة « للبرهنة على المسيحية » وادانته المستمرة لكل دفاع عنها .. » (جوليفيه ص ٥٦) .

وهو يأخذ على هيجل أنه لم يفهم حقيقة المسيحية ، فيقول : « لا أستطيع أن **أمنع نفسى من الضحك كلما فكرت فى تصور هيجل للمسيحية** » (اليوميات ترجمة درو ، ص ٣٧٢) فكيف تصورها هو .. ؟ : « المسيحية عند كيركجور هى دين لا انسانى لأنها تعارض الغريزة الطبيعية عند الناس، كما تعارض ما ينشده البشر من سعادة فى هذه الدنيا ، وتطلب العكس تماما : موت العالم والتركيز على الحياة بعد الموت .. ؟! (ف . برانت « كيركجور » ص ٦٩) .

أما القول بأن هيجل أخطأ فى فهمه للانسان لأن كل انسان يحمل فى داخله سرا لا يستطيع أن يبوح به فكيف يمكن أن تصدق فكرة هيجل فى هوية الداخل والخارج .. الخ فلسنا نريد أن نقف طويلا عند التساؤل عما اذا كان كيركجور يحمل سرا بداخله لم يكشف عنه قط (يقال انه مضاجعة والده لخادمته بعد وفاة زوجته بقليل — وهو بذلك لا يصبح سرا) فسواء أكان كيركجور قد كشف رغما عنه عن أسراره جميعا كما يعتقد بعض الباحثين ، أم أنه حمل معه سره الى القبر كما يقول جان فال (دراسات ص ١٦٢) — أقول

سواء صح رأى هذا الفريق أو ذاك ، فاننا سنكتفي بطرح هذا السؤال : **ألا يستطيع الباحث من خلال قراءاته لمؤلفات كيركجور أن يكشف عن الجانب الداخلى فى شخصيته ؟ وبمعنى آخر ألا تدل مؤلفات كيركجور بما فيه الكفاية عن جانبه الداخلى ؟ ألا تعبر مؤلفاته عن شخصيته ذاتها بحيث تصدق الفكرة الهيجلية فى التوحيد بين الظاهر والباطن ؟**

واذا سلمنا جدلا بأن كيركجور كان يحمل فى داخله سرا لم يكشف عنه فهل يعد ذلك دليلا على خطأ الفكرة الهيجلية .. ؟ وما المقصود باتحاد الجوانى والبرانى ؟ المقصود هو أن الجانب الداخلى أو الماهوى لا بد أن يظهر . ولا يعنى ذلك أن كل العناصر الداخلية لا بد أن تتجلى فى السلوك الخارجى بل المقصود هو أن العناصر الماهوية أو الجوانب **الجوهرية** هى التى تظهر وتنكشف فى أنماط السلوك الخارجى ، وما لا يتكشف من الجوانب الداخلية لن يكون له فى هذه الحالة أية قيمة . فما يظهر هو الماهية ، والظاهر ينم عن الماهية كما يقول هيجل . وفى اعتقادى أن الباحث يستطيع أن يتعرف على الجوانب الداخلية عند كيركجور بما فيه الكفاية من خلال كتاباته . بل ان الحاحه على أن يحمل سرا لن يبوح به هو فى حد ذاته كشف عن هذا السر . وهو ايحاء للباحثين بالتنقيب عنه ، وهذا ما قاموا به فعلا حتى عرفوا قصة والده مع خادمته .

أما سر أبيه فقد أصبح ذائعا مشهورا (حين لعن الله من فوق ربوة وهو طفل صغير) ، وقد كشف عنه الرجل العجوز لابنه . ولست أدرى كيف يمكن أن يعد ذلك سرا وهناك اجماع على أن هذه الواقعة كانت تتحكم فى سلوكه كله ؟!

المجرد .. والعينى

وكيركجور يعيب على الفكر الهيجلى أنه يعيش فى عزلة بين الناس لا يعلم عن مشكلات الحياة شيئا ، لكنه يحيا فى عالم خيالى يصنعه هو ، وهو مفكر لو اطلعت عليه لملئت منه رعبا : « **شخص ذاهل ذو وجه حزين ، يعيش بطريقة خيالية فى عالم من المجردات ، ناسيا مطالب الوجود عليه ، وهو حين يفقد نفسه فى عالم التجريد هذا ، لا يحتفظ بذاته الخاصة الا كما يحتفظ المرء بعصاه** » . (ف . برانت كيركجور ص ٦٣) .

أهذا هو حقا المفكر الهيجلى أم أن كيركجور يتحدث عن نفسه .. ؟ أصحيح أن المفكر الهيجلى لم يكن يهتم بمشاكل الوجود . وانما انصب اهتمامه على مشكلاته وهمية يختلقها بفكره المجرد؟ ولو سلمنا بذلك جدلا ، فأين كان يعيش هو؟ « لم أعش قط بالمعنى الانسانى لهذه الكلمة .. لكنى كنت فكرا من البداية الى النهاية » (كتابه وجهة نظر . ترجمة لورى ص ٨٠) .

والواقع أن شخصية كيركجور ـ رغم ظاهرها الذى يوحى بالعكس ـ كانت مثلها مثل شخصية « نيتشه » ضحلة التجارب ، صلتها بالواقع الحسى هزيلة ، وخبرتها بالحياة سطحية ، غير أن الافتقار الى التجارب الحية يعوضه عندها تجسيم للمشكلات الفكرية واضفاء الحياة عليها ، فكل ما فى هذه التجارب من عنف كان راجعا الى أنها هى وحدها مدار حياته ، والى أنه قد وجه اليها وركز عليها من باطن ذاته شحنات عاطفية وانفعالية جعلتها تبدو مليئة بحق (د . فؤاد زكريا «نيتشه» ص ١٥ ، ص ٣٨ من الطبعة الاولى) وكيف يمكن أن يقال خلاف ذلك عن حياة يمكن أن تعد تجاربها كلها على أصابع اليد الواحدة .. ؟ يقول جان فال فى هذا المعنى : « لقد كان روتنبك على حق تماما حين كتب يقول « ان هذه الحياة (أى حياة كيركجور) فى مجموعها فقيرة الاحداث الخارجية ، لكنها مغلقة على ثروة فى الافكار لا نظير لها .. » (دراسات كيركجوردية ص ٤٦)

لكن علينا أن نلاحظ أن ثروة الأفكار هذه انما جاءت عن طريق اثراء الفكر وبعث الحياة فيه لا عن طريق امتلاء الحياة واستخلاص الفكر منها فنحن نجده يتقوقع على مشكلاته الخاصة يجترها صباح مساء . والنتيجة الطبيعية هى الفرار من الحياة ، والابتعاد عن واقع الناس الحى ليجد ملاذه فى الدين : « سوف أبتعد عنهم ، أولئك الذين لا هم لهم سوى التلصص عما اذا كان المرء قد ارتكب نقيصة بطريقة ما ، سوف أذهب اليه وحده : الى « السيد » الذى يبتهج بهجة عظمى بعودة التائب أكثر مما يبتهج لتسع وتسعين حكيما ليسوا بحاجة الى التوبة » . (اليوميات ترجمة درو ص ٤٣) .

والحق أن المرء ليعجب أشد العجب حين يتحدث كيركجور عن هيجل الفيلسوف الانعزالى الضال

في عالم المجردات والذى لا يدرى عن عالم الواقع شيئا ! فى الوقت الذى كان فيه الفيلسوف الالمانى يعيش فى قلب عصره وما فيه من أحداث ومشكلات ، ولم ينعزل قط عن تيارات العصر بل كان شغله الشاغل تحليل العوامل السياسيه والاجتماعية والاقتصاديه التى تساهم فى تشكيل الأوضاع الاجتماعية ، وكيف يمكن ان يكون فيلسوفا منعزلا ذلك الذى يخبرنا ان قراءة الصحف هى صلاة الصباح بالنسبة للانسان الحديث ٠٠ ؟

وأين كان يعيش كيركجور ٠٠ ؟ ألم يكن أكثر الناس عزلة وتفردا ٠٠ ؟ ألم يكن هو «الاوحد» و « الفريد » و « المستثنى » و « الخارق للعادة »؟ ألم يشعر أنه شهيد يبصق الشعب على وجهه لأنه لم يهبط الى مستواه ؟ ألم يتحدث عن« الرعاع» و « السوقة » و « الدهماء » و « البهائم البشرية » ٠٠ أولئك الذين يضايقون الآخرين كالذباب ٠٠ ؟ » (اليوميات درو ص ٢١٢) ألم يسهب فى الحديث عن نفسه كعبقرية فريدة » لانظير لها وبين المعاصرين » وكشهيد للحق ؟ ألم يجد العزاء فى أنه كان « ذبيحة للآخرين » وأنه ضحى بنفسه لكى يتقدم الفكر ٠٠ ؟

« من الناس من تكون مهمتهم أن يكونوا ذبيحة للآخرين بطريقة أو بأخرى حتى يجعلوا الفكر يتقدم ، وأنا بصليبى الخاص أحد هؤلاء الناس» (اليوميات ترجمة درو ص ٤٩٠) ٠

فلسفة كيركجور اذن فلسفة انعزالية تنشد « الاوحد » و « المستثنى » ــ وليس ذلك مما يهمنا فى ذاته ، لكن الذى يهمنا منه هو أن نتساءل هل هذه الفلسفة هى التى تكشف حقا عن طبيعة الانسان الفرد؟ ان «ماتلح عليه وجودية كيركجور هو الحرص على التفرد ، **كيما يكون الفرد موجودا بمعنى الكلمة ، ولهذا فهى تدعو الى العزلة تلك العزلة التى يشعر فيها الانسان بفرديته واتصاله مع المطلق،وتأبى أنصاف الحلول،والمجتمع اذ أن المجتمع لا يعين على تحصيل الفردية ، بل هو على خلاف ذلك يعمل على تقويضها ٠٠٠** » (د ٠ فوزية ميخائيل ص ٨٣) ٠ والسؤال الآن هو : هل هذا الفرد الذى يعتزل الناس ويكتفى بالخلوة مع المطلق هو الفرد الموجود الحقيقى ، أم أنه الفرد المجرد الذى صنعه الخيال ؟ صحيح أن الدعوة الى اذابة الفرد فى المجتمع دعوة باطلة لأنها تطمس معالم الشخصية الفردية ، لكن ذلك

واذا كان كيركجور تحت وطأة الهجلية يجعل من الافكار العامة موضوع تفكيره ، فانه لا يقف عند هذا الحد لكنه يحاول أيضا الربط بينها ٠ بمعنى أننا نجد لديه ميلا مستمرا الى فكرة الاتصال لا يعنى أن الشخصية الحقيقية هى شخصية الفرد المعتزل والمتصل بالمطلق ٠

ان هذا القول فيه من التجريد قدر ما فيه من الخطأ ، فليس هناك مثل هذا الانسان « الأوحد » أو « الفريد » الذى يستطيع أن يقطع علاقاته بالناس وبالمجتمع ليكشف عن « طبيعته الحقيقية » فى خلوة مع المطلق ، بل انه فرد من نسج الخيال ٠ واذا كان كيركجور « لا يعبأ بكل المشكلات ومجالات البحث التى تعالج الانسان بوصفه فردا فى جماعة ٠٠ ! (نفس المرجع ص ٧٥) فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك انه اهتم بمشكلات الانسان ؟ وهل يمكن للانسان الا أن يكون فردا فى جماعة ؟ وهل الفرد الذى عالجه هيجل فى « فلسفة الحق » بوصفه مواطنا فى دولة له حقوق وعليه واجبات ، ويرتبط بغيره من الناس بشبكة هائلة من العلاقات ــ هل هذا الانسان انسان مجرد صنعه هيجل بخياله ، أم أن الانسان المجرد هو « الاوحد » و « الخارق للعادة » والمستثنى ؟ ألم تكن الآنسة « كاتى نادلر » اذن على حق فى مقارنتها بين الذاتية الخصبة عند هيجل والذاتية الفاسدة عند كيركجور؟ ألم تكن على حق فى قولها ان كيركجور يسير بين أضداد مجردة ويتحدث عن تصورات تجريدية فى الوقت الذى استطاع فيه هيجل أن يوحد بين الحدود لأنه يراها فى طابعها العينى ؟ ألم تكن على حق أخيرا ، فى مقارنتها بين الهجلية كمذهب للخلق ، والكيركجور كمذهب للسقوط ؟ ان المرء ليجد فى حديثها « نظرات فيها الكثير من النفاذ » (جان فال ــ دراسات ص ١٦٧)

مذهب مسيحى ٠٠٠

لا شك أن كيركجور كان لديه ميل خفى لاقامة مذهب مسيحى ، رغم معارضته الشديدة للمذهب وللنسق الفلسفى بصفة عامة ، فقد استهوته « المذهبية الهجلية » رغما عنه ، ولهذا نجده فى كثير من الأحيان يعالج تصورات مجردة ومفاهيم عامة ثم يحاول بعد ذلك أن يربط بينها ، يقول:

« سوء حظى ٠٠ اننى حيثما أوجد لا أنشغل بالجزئى لكنى أنشغل باستمرار بمبدأ وبفكرة ٠ان

الغالبية العظمى من الناس ـ على أحسن الفروض يفكرون فى الفتاة التى ينبغى عليهم أن يتزوجوا منها ، أما أنا فقد كتب على التفكير فى الزواج من حيث هو زواج ، وهكذا فى بقية الاشياء ... » (اليوميات ص ٣١٤) .

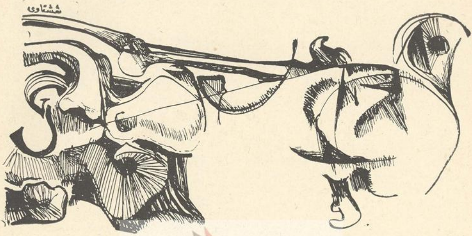
التى يتطلبها المذهب ، صحيح أنه يتحدث عن القفزات والثورات فى معارضة فكرة الاتصال
التى يتطلبها المذهب ، صحيح أنه يتحدث عن القفزات والثورات فى معارضة فكرة الاتصال
المذهبى ، فالفرد ـ مثلا ـ لكى ينتقل فى مراحل الحياة من المرحلة الحسية الجمالية الى المرحلة الأخلاقية فانه يقوم بوثبة ، وقل مثل ذلك فى الانتقال من المرحلة الأخلاقية الى المرحلة الدينية لكن علينا أن نلاحظ أن هناك مقولات تشكل حلقة وسطى بين هذه المراحل : فمقولة التهكم هى حلقة الاتصال بين المرحلة الجمالية والمرحلة الأخلاقية والمرحلة الدينية . ومعنى ذلك أن كيركجور يستسلم فى كثير من الأحيان لجاذبية النظام التام بين التصورات والنسق المحكم بينها (جوليفيه مدخل لكيركجور ، ص ٦٠) .

وهذا الاتصال ، أو على الاقل هذا الميل الخفى الى فكرة الاتصال (وهى فكرة لا تستقيم كما يقول كيركجور نفسه الا مع المذهب الفلسفى النسقى) موجود حتى فى قلب عملية الايمان التى يقول عنها انها قفزة أو وثبة فى اللامعقول ففكرة « الاستسلام اللا متناهى » التى عرضها فى كتابه « الخوف والقشعريرة » ليست الا مقدمة للايمان « فهو يعتقد أنه قبل مرحلة الايمان ـ والايمان لا يمكن أن يمنحه أحد للانسان غير الله ـ يمكن القيام بخطوة أولى نحو الايمان عن طريق حركة الاستسلام اللا متناهى » ـ وهو يضيف قائلا : صحيح ان فارس الاستسلام اللا متناهى ليس هو فارس الايمان ، لكن تبقى حقيقة هامة رغم ذلك هى أنه يستطيع بواسطة المبادأة التى يقوم بها أن يقيم لنفسه مدخلا فى غرفة انتظار الايمان . وواضح من ذلك أن هناك حركة سرية تجذب كيركجور الى التبرير العقلى للايمان .. » (جوليفيه مدخل ص ٥٦) .



قبضة هيجل ...

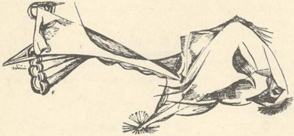
غير أن الاثر الهيجلى لا يقف عند هذا الحد ، بل ان المرء ليتساءل فى الأحيان عما اذا لم تكن نظرية المراحل كلها التى عرضها كيركجور كتفسير لطرق الحياة البشرية ـ هى ـ فى جانب



كبير منها على الاقل ـ الهاما هيجليا . ولقد ألقى « رويتر » ضوءا قويا على ذلك فذهب الى أن الطريقة التي يعتبر بها الندم فى آن معا اتماما وهدما للمرحلة الاخلاقية هي طريقة هيجلية تماما . ويعتقد « فيتر Vetter » أن تقسيم كيركجور للمراحل الى ثلاث مراحل قد تم تحت تأثير هيجل . وانه لمن المؤكد ان المرحلة الدينية تحمل فى جوفها خصائص المرحلة الجماليةوالمرحلة الأخلاقية ، أو هى مركب المرحلتين السابقتين ، فهذه المرحلة الثالثة تعرض نفسها بوصفها سلبا للمرحلتين السابقتين ، وهى تتكون عن طريق تعليق هاتين المرحلتين (جان فال . دراسات كيركجوردية ص ١٣٩ ـ ١٤٠) .

ويقول « لورى » عن مقولة العام عند كيركجور . لقد ورث كيركجور هذا المصطلح من هيجل بوصفه خاصية للآخلاق ، ولقد قبله فى مؤلفاته المبكرة بغير نقد ، رغم أن هذا المصطلح يدينه شخصيا لأنه لم يستطع « تحقيق العام » لا سيما فى موضوع الزواج ، ولهذا فقد اضطر الى التفكير فى حقوق الفرد ، وأيضا فى واجباته تجاه المدرك العام . غير ان هذه التأملات لم تؤد به الى نبذ النظرية الأخلاقية أو حتى الى نبذ هذا التعريف للأخلاق لكنها أدت به فحسب الى الدفاع عن حق الفرد فى تعليق الأخلاق فى حالات خاصة » . (ولتر لورى ، كيركجور ، الجزء الثانى ص ٦٣٥ نيويورك عام ١٩٦٢) . ويرى جان فال « أن المرحلة الأخلاقية عند كيركجور قد وصفت بألفاظ هيجلية فى الوقت الذى يعيب فيه كيركجور على المذهب الهيجلى انه يفتقر الى الجانب الأخلاقى » (دراسات حاشية . ص ١٦٥) .

كما أنك تجد فكرة الرفع الهيجلية موجودة فى فكرة التكرار عند كيركجور ، فالتكرار يعنى رغبته فى أن ينال ما فقده مضاعفا ، وأن يحول اللحظة الفانية الى لحظة أبدية ، وأن يعيش حبه من جديد فى آن أبدى ، لقد انقطعت خطوبته (أو رفعت بلغة هيجل) من الناحية الزمنية ، لكنها موجودة ، وسوف تبقى قائمة من الناحية الابدية ، فالغاء الخطوبة كان يعنى اذن الابقاء عليها



« أملى أن يفهم بعضنا بعضا فى الأبدية ، وأن تسامحنى هناك ٠٠ » ألا نجد فى هذا التكرار شكلا من أشكال الرفع الهيجلى ٠٠ ؟

بل ان من الباحثين من يذهب الى أن فكـــرة المفارقة نفسها مستوحاة من هيجل ، يقول جان فال : « نحن مضطرون الى أن نعزو الى الاثـــر الهيجلى تشكيل كيركجور للتصور الدينى للمفارقة نفسها » « ولقد كتب « رويتر » يقول : « لقد أخذت التصورية الدينية عند كيركجور طابعهـــا وخاصيتها من وضـع المشكلات داخل الفلســفة الهيجلية » ٠ وهو يشير الى النظرة الهيجلية الى المتناقضات ويعتبرها أصل المفارقة ٠ وهـــــذه القضية هى التى طورها « بوهلين » ببراعة ،ومن هنا فان طابع المفارقة عند كيركجور لن يكون فى رأى هؤلاء الباحثين طابعا أصيلا عند كيركجور ٠ (جان فال دراسات ص ١٤٩) ٠

والحق ان هناك كثيرا من الأفكار التى يأخذها كيركجور عن هيجل ــ ربما عن غير وعى أحيانا ــ فضلا عن استخدام المصطلحات والألفاظ الهيجلية بحرية تامة ، وهو ــ مثلا ــ يأخذ من هيجــل فكرة أن الذات مركب من المتناهى واللا متناهى، وقوله ان فكرة التناقض أكثر غنى وأكثر عينية من فكرة الهوية ٠ وليست الوثبة الكيركجوردية الا فكرة أوحت بها الهيجلية حين أراد هيجل أن يبــدأ مذهبه دون افتراض سابق ، والنتيجــة ــ كما يقول كيركجور ــ هى أنه لا يمكن البدء دون افتراضات سابقة الا اذا قمنا بوثبة ٠ وهو يستمد من هيجل أيضا تعريف المسيحية بأنهـا ذاتية ، وكذلك فكرة العلاقة بين المتنــاهى والله ٠٠ الخ الخ ٠

خلاصة القول أن كيركجور ــ رغم مهاجمتــه العنيفة لهيجل لم يستطع أن يتخلص من قبضته القوية ، ويمكن أن نقول مع « فرنو » ان فلسفة كيركجور هي : « خيبة رجاء فيلسوف من أتباع هيجل لا تزال تلح عليه فكرة المعرفة المطلقة ، ويحمل فى قلبه الحنين الى المعرفة فى صــــورة مذهب ٠٠ » ٠

امام عبد الفتاح امام

محاولة لرسم صورة لهيجل ماركسي



مجاهد عبد المنعم مجاهد

« ان السيد قد بعث بجون
وقال له ان يقطع الحشائش ،
غير ان جون لم يقطع الحشائش
ولم يعد ثانية الى المنزل

ثم ان السيد قد بعث بالكلب
وقال له ان يعض جون ،

غير ان الكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،
وهما لم يعودا ثانية الى المنزل .
ثم ان السيد قد بعث بالعصا
وقال لها ان تضرب الكلب ،
غير ان العصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل

ثم ان السيد قد بعث بالنار
وقال لها ان تحرق العصا ،
غير ان النار لم تحرق العصا ،
والعصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل .

ثم ان السيد قد بعث بالماء
وقال له ان يخمد النار ،
غير ان الماء لم يخمد النار ،
والنار لم تحرق العصا ،
والعصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل .

ثم ان السيد قد بعث بالثور
وقال له ان يشرب الماء ،
غير ان الثور ، لم يشرب الماء ،
والماء لم يخمد النار ،
والنار لم تحرق العصا ،
والعصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل

ثم ان السيد قد بعث بالقصاب
وقال له ان يذبح الثور ،
غير ان القصاب لم يذبح الثور ،
والثور لم يشرب الماء ،
والماء لم يخمد النار ،

والنار لم تحرق العصا ،
والعصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل .
ثم ان السيد قد بعث بالجلاد
وقال له ان يشنق القصاب ،
وبالفعل شنق الجلاد القصاب
والقصاب ذبح الثور ،
والثور شرب الماء ،
والماء أخمد النار ،
والنار أحرقت العصا ،
والعصا ضربت الكلب ،
والكلب عض جون ،
وجون قطع الحشائش ،
وهم جميعا قد عادوا ثانية الى المنزل »
(١٢ : ص ١٣٩ ـ ١٤٠) (*)

هكذا سخر فريدريك انجلز وكارل ماركس من فكر القديس ماكس ، أى من المفكر ماكس شترنر .. فماذا لو افترضنا نحن ـ دون أن تكون السخرية فى بطانة فكرنا تجاه مفكرين استطاعا أن يغيرا من رقعة الفكر وبالتالى من رقعة العالم ـ انهما قاما بشنق « هيجل ما » a Hegel لكنهما لم يشنقا فريدريك هيجل ؟ أى انهما قاما باختراع هيجل ونسبا اليه أقوالا ـ لا لم يقلها فريدريك هيجل أصلا بل قالها فعلا ـ لكن جرداها من محتواها الحقيقى والبساها دلالات لم يكن يقصدها فريدريك هيجل . ثم قاما بمواجهة هذا الـ « هيجل » . قال انجلز نفسه فى « دحض دورنج » : « ان محاولة البرهنة على واقع أى نتاج للفكر عن طريق التوحيد بين الفكر والوجود كان فى الواقع واحدا من الخيالات الميتة بالمهاترة والعبث لهيجل ما » (٣ ص ٦٤) .

ولكن .. ما الذى يدعونا الى طرح مثل هذا الافتراض ؟ الا تمتلىء الآداب الماركسية بان هيجل كان فى نظر منشئى الماركسية فيلسوفا مثاليا وهل الهدف من افتراضنا هو اظهار مادية هيجل ؟ لا ننفى أن هذا جزء من هدفنا ، لكنه مجرد جزء ، ذلك لاننا نهدف أساسا الى طرح القضية التى آثارها انجلز والتى لم ترد عند ماركس، على حد علمى من أن الفكر الفلسفى ينقسم الى عالمين : العالم المثالى المنطلق من الفكر **وهو بالتالى رجعى ، والعالم المادى المنطلق من الواقع وهو** بالتالى تقدمى ، فنتساءل : مثل هذه القسمة هى لصالح **الانسان والفكر والتقدم ؟ نطرحها لا فى المطلق ، بل من** خلال النظرة التى أطل بها **كل من انجاز وماركس الى هيجل ..**

وهل هناك مبررات تجعلنا نطرح هذا الافتراض ؟ وهل هذه الافتراضات نطرحها من خارج الفكر الماركسى أم من داخله ؟ ان مبررات طرح هذا الافتراض موجودة أساسا لا فى الآداب الماركسية المدرسية ، بل فى كتابات انجلز وماركس ، مما يجعلنا نتساءل هل الصورة التى رسماها لهيجل صورة صحيحة ؟ واذا لم تكن صحيحة فمن أين أتى عدم صحتها ؟

يقول انجلز فى « جدل الطبيعة » : « وهذا يشبه الصعوبة التى ذكرها هيجل : اننا نستطيع ان نأكل الكرز والبرقوق ، لكننا لا نستطيع أن نأكل (الفاكهة) لانه لم يحدث لاحد أن أكل فاكهة بما هى كذلك . » (٤ ص ٣١٣) . فاذا كان انجلز هو نفسه يتنبه الى أن هيجل لم يبلغ به طغيان الفكرة جدا جعله ينسى العالم الخارجى والتجريبية العالم الخارجى وتلبس الفكرة فى الواقع عيانيا ، فلماذا اذن هذه الصورة المثالية التى رسمها لهيجل ؟

ان الصورة المعهودة عند انجلز وماركس أن هيجل فيلسوف ميتافيزيقى ، ولكن هناك نصا لانجلز يدرك فيه أن هيجل كان ضد التفكير الميتافيزيقى .. يقول فى « **لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الالمانية النهجية** » : « المنهج القديم للبحث والتفكير الذى يسميه هيجل بالتفكير (الميتافيزيقى) والذى يفضل ان يبحث (الاشياء) باعتبارها معطاة وثابتة وجامدة ، وهو منهج بقاياه لا تزال تخيم بشدة على عقول الناس ، كان له قدر كبير من التبرير التاريخى فى أيامه » (١٦ : الجزء الثانى ص ٣٨٧) بل يقول انجلز ايضا فى « **الاشتراكية : خيالية وعلمية** » : « لقد حرر هيجل التاريخ من الميتافيزيقا وجعله جدليا ، لكن تصوره للتاريخ كان فى جوهره مثاليا » (١٦ الثانى : ص ١٢٥) ويقول فى « **ماركس ونقد الاقتصاد السياسى** » : « ان ما يميز نمط تفكير هيجل عن جميع تفكير الفلاسفة الآخرين هو الحس الهائل بالعنصر التاريخى الذى يقام عليه » (١٦ : الجزء الاول : ص ٣٧٢) فاذا كان هيجل قد حرر التاريخ من الميتافيزيقا فكيف تصبح عملية التحرير مثالية بعد هذا ؟ واذا كان لدى هيجل حس هائل بالتاريخ فكيف يصور على انه مثالى ؟ **الا يرجع الامر الى أن الذى** يخيم **فوق انجاز هو قسمته للعالم الى مثالى ومادى حتى يمكن أن يحكم وبالتالى يدين ؟**

ان الكتب الماركسية تكثر من ترديد قول ماركس عن جدل هيجل أنه مثالى وأن جدله هو على النقيض لأنه قلب الجدل الهيجلى رأسا على عقب .. جاء فى « **رأس المال** » : ليس منهجى الجدلى مختلفا فحسب عن المنهج الجدلى

---

* أوردنا أسماء المراجع فى آخر المقال وأعطينا لكل كتاب رقما ، وكل فقرة نقتبسها سنثبت أمامها رقمين الأول خاص باسم الكتاب والثانى خاص برقم الصفحة (م . ع . م) .



الهيجلى ، بل هو عكسه المباشر . فعند هيجل نجد أن عملية حياة الذهن الانسانى ، أى عملية التفكير التى تندرج تحت اسم « الفكرة » قد حولها الى ذات مستقلة ، هى صانعة العالم الواقعى ، وليس العالم الواقعى سوى الشكل الخارجى الظاهرى لـ (فكرة) . أما عندى فالأمر على العكس ـ ليست أفكارى شيئا آخر غير العالم المادى وقد عكسه الذهن الانسانى وترجمه الى أشكال الفكر » (٩ : الجزء الأول : ص ١٩) فهل كان هذا مفهوم ماركس طوال حياته عن الجدل الهيجلى ؟ ان ماركس يقول فى الكتاب عينه : « الجانب الصوفى فى الجدل الهيجلى كنت قد نقدته منذ حوالى ثلاثين عاما فى الوقت الذى كان لا يزال هو الموضة السائدة » (٩ « الجزء الأول » ص ١٩) « فلنتذكر أن ماركس قد كتب الجزء الاول من « **رأس المال** » عام ١٨٦٧ أى أن نقده للجانب الصوفى كان فى حوالى ١٨٤٠ فى **نقد فلسفة الحق لهيجل** » عام ١٨٤١ وفى « **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤** » .. لكنه فى الكتاب الأخير يقول عن كتاب علم المنطق لهيجل .. « ان (المنطق) بتمامه هو اظهار أن الفكر المجرد ليس شيئا فى ذاته ، وأن الفكرة **المطلقة** ليست شيئا فى ذاتها ، وأن الطبيعة وحدها هى شىء ما» (١٠ : ص ١٥٤) .. **اذن لم تكن نظرة ماركس لهيجل منذ حوالى ثلاثين عاما على أساس نقد الجانب الصوفى وحده فحسب، بل كان المنهج الهيجلى يبدو عند ماركس ذا طبيعة مادية.** فما علة هذا التناقض عند ماركس ؟ يبدو أنه قد تضافر عاملان فى هذا : الاول أن ماركس لم يكن يعرف كتابات الشباب لهيجل على نحو مايقوله لنا هربرت ماركوزة فى كتابه «العقل والثورة» : «لم يكن ماركس ملما بمراحل فلسفة هيجل قبل الفينومينولوجيا » (٨ : ص ١١٥) والثانى أن ماركس كان قد وقع أسير فكر انجلز المغرم بتقعيد الامور واضفاء طابع قطعى وأحكام جزمية تدين الفكر والاشخاص .. وسوف نتبين هذا مع تقدم الدراسة .

يقول ماركس عن هيجل فى المراحل الاولى من تأثراته بانجلز فى كتابه « **بؤس الفلسفة** » (١٨٤٧) : « ليس لدى هيجل مشكلات يصوغها . ليس لديه الا الجدل » (١١ : ص ١٢٥) فاذا تذكرنا الجملة التى قالها هيجل والتى أبرزها هيبوليت فى كتابه « مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيجل » : **التفكير فى الحياة ، هذه هى المسألة** » (٦ : ص ١٤) أفلا يعد التفكير فى الحياة قمة المشكلات أو مشكلة المشكلات وأن الجدل ليس مقصودا لذاته بل **للتفكير من أجل استيعاب الصيرورة التاريخية والتوفيق بين الزمن والمفهوم** ، (٦ : ص ٣٤) .

ولندقق (كثيرا) فى هذه الجملة الواردة فى « الايديولوجيا الالمانية » الذى كتب فى ١٨٤٥ ـ ١٨٤٦ : **«لم يكن هيجل قانعا باعتبار الفكر هو الاشياء ، فقد بحث أيضا عن وصف فعل الخالق» (١٢ : ص ٢٤) ان هذه الجملة واردة فى تذييل الصفحة ، ولكن جرى شطبها .. أى أنها كانت واردة ثم تم العدول عنها .. لماذا ؟ أليس لانها ستقلب الصورة التى سيتمسك بها انجلز بعد هذا لهيجل والتى سيجر اليها ماركس ؟ وبهذا لاتبقى سوى مجرد تعليقات على جمل هيجل : ان هذه الجملة مادية وتلك مثالية وذلك تمشيا مع منطق انجلز فى التفكير ..**

غير اننا نلاحظ أيضا أنه أينما نضرب فى كتابات انجلز وماركس فاننا نجد اضطرابا فى الرؤية ازاء هيجل ، والسبب فى هذا على نحو ماعبر عنه انجلز نفسه : «لقد عبرنا عن أنفسنا فى مواضع مختلفة فيما يتعلق بعلاقاتنا بهيجل ، ولكن لم يحدث ذلك أبدا بشكل استيعابى مترابط» (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٥٧) فلماذا لم توجه العناية الكاملة لهيجل بشكل منهجى متكامل مع أن انجلز يقول فى «الحرب الفلاحية فى المانيا» (١٨٥٠) : «بدون الفلسفة الالمانية .. وخاصة فلسفة هيجل ، فانه ماكان يمكن أن تظهر الى الوجود الاشتراكية الالمانية العلمية ، الوحيدة التى

وجدت ـ فبدون حس النظرية بين العمال ما كان يمكن لهذه الاشتراكية العلمية أن تنفذ الى اللحم والدم » (١٦ : الجزء الاول : ص ٦٥١) .

والغريب فى الامر أن انجلز نفسه يقدم لنا السبب الذى لم يجعلهما ـ ماركس وهو ـ يتبينان هيجل فى حقيقته وبشكل متكامل ، ذلك أنهما نظرا الى هيجل بعد أن (تكلس) فكره بين أتباع هيجل وخصومه عندما مات عام ١٨٣١ (يلاحظ أن ماركس كان ساعتها فى الثالثة عشرة من عمره وكان انجلز أصغر منه بعامين ، ومن ثم يمكن ان يكونا قد توصلا الى هيجل من خلال الهيجلية بعد تكلسها) .. يقول انجلز : «لقد سادت (الهيجلية) تماما في الفترة من ١٨٣٠ الى ١٨٤٠ بشكل مطلق ولقد أثرت بشكل تقريبى حتى فى خصومها» (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥) .

هذا من جهة ، وربما كان هناك سبب شخصى عند انجلز على نحو مايقوله لنا فى رسالته المؤرخة فى ١٨٩١/١١/١ والتى بعث بها الى شميت .. فهو يرى أن الجدل الهيجلى قائم على عدم نصل الهوية عن الاختلاف ، وهو ربط جاء جديدا فى الفكر الانسانى .. ويعلق انجلز : «**اننى أتذكر كيف أن عدم الانفصالية الخالص هذا الهوية والاختلاف قد جعلنى أضطرب فى البداية ، بالرغم من أننا لا نستطيع أن نخطو بدون ان نعثر عليه** » (١٥ : ص ٥١٩)

وهكذا تضافرت عدة عوامل ساعدت على اساءة فهم هيجل : عدم الحديث المتناسق لعرضه ، اضطراب الرؤية، سيادة الهيجلية بعد وفاة صاحبها بصورة بعدت بشكل أو بآخر عما كان يريده ، عدم الاطلاع على مؤلفات الشباب ، عدم النظر الى هيجل فى تطوره ، عدم الاحتياط فى أن هيجل قد يكون عبر بالرمز .. ثم فوق كل شىء : التنظير لهيجل من خلال التقعيد الجامد الخاص بقسمة الفكر الى معسكرين: المثالية والمادية .

والآن ننتقل الى توضيح الصورة التى رسمها انجلز لهيجل ، ثم الصورة التى رسمها له ماركس .. اذن فنحن نقول بأن هناك صورتين لا صورة واحدة ؟ نعم ، وان لم تكونا متعارضتين تماما الا انهما مختلفتان نوعا ما .. حسنا ، لكن لماذا البدء بانجلز لا بماركس ؟ الا تنسب الماركسية الى الاخير أساسا ؟ هذا حق ، لكن نظرا لان هناك ماركسيتين الاولى ماركسية ماركس الشاب والثانية ماركسية ماركس الناضج التى تكونت فى كنف انجلز وكانت هى السائدة ، وكان حديث انجلز عن هيجل أكثر من حديث ماركس عنه، فاننا بدأنا بانجلز .. يضاف الى هذا أن برونوباور كان يشير الى مؤسسى الماركسية على أنهما انجلز وماركس على نحو ماورد نص له فى «الايديولوجيا الالمانية» : «هذه هى **سلسلة العقبات والعداء** الذى خلفه انجلز وماركس للمعركة» (عن : ١٢ ص : ١١٦) ثم تكرر الامر عنده مرة أخرى فى قوله : « ان ما لم يستطع انجلز وماركس ان يفعلاه بعد ، قد أنجزه م . هس» (عن : ١٢ ص : ١١٧) (بطبيعة الحال هذه النقطة محتاجة لبحث تاريخى من خلال الحركة الفكرية الالمانية فى النصف الاول من القرن التاسع عشر) .. وعلى هذا جاء البدء برسم صورة انجلز لهيجل ..

فى ١٨٦٥/٣/٢٩ كتب انجلز الى ف.أ. لانج : «لايمكن أن أتجاوز عن ملاحظة أدليت بها عن هيجل العجوز الذى تقول عنه انه ينقصه النوع العميق المتزايد للتدريب الرياضى والعلمى الطبيعى .. ان هيجل يعرف الكثير من الرياضة حتى أنه لم يكن هناك تلميذ من تلامذته استطاع أن يأخذ على عاتقه مهمة الاشراف على طبع المخطوطات الرياضية العديدة التى خلفها وراءه » (١٥ : ص ٢١٠) .

وفى عام ١٨٦٦ كتب فى « لودفيج فيورباخ » : « فى (فينومينولوجيا العقل) .. والمنطق والفلسفة الطبيعية وفلسفة العقل والاخيرة توجد فى أقسام فرعية تاريخية منفصلة : فلسفة التاريخ والحق والدين وتاريخ الفلسفة وعلم الجمال الخ .. فى كل هذه المجالات التاريخية المختلفة عمل هيجل على اكتشاف وعرض الخيط الشامل للتطور» (١٦ : الجزء الثانى ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤) .

لكنه فى «جدل الطبيعة» الذى كتب عام ١٨٧٨ يقول: «لقد أقام هيجل نظرية الضوء واللون من الفكر المحض ، وبهذا وقع فى التجريبية ، بل أشد أنواعها فظاظة وفجاجة، أعنى تلك الخاصة بالتجربة المادية الفجة الجاهزة» (٤ : ص ٣٧٩) .

ومن هنا نتبين أن هيجل كما يراه انجلز مفكر يهتم بالتفاصيل الواقعية التجريبية ، ولايغفل عن التطور ، لكن العيب هو أن هذه التجريبية فجة .. فكيف يمكن للتجريبية الفجة أن توصل الى مثل هذا القول لانجلز ؟ « كان هيجل أول من قرر سلامة العلاقة بين الحرية والضرورة ، فالحرية عنده هى تقدير الضرورة (الضرورة عمياء طالما أنها لم تفهم) لا تقوم الحرية فى حلم الاستقلال عن القوانين الطبيعية ، بل فى معرفة هذه القوانين وفي امكانية جعلها بشكل منهجى تعمل نحو غايات محددة » (٣ : ص ١٥٨) .

فاذا كان الشىء المحورى فى فلسفة هيجل مقولة الحرية وانها لحنه السارى فى جميع المؤلفات الهيجلية ، وكان فهمه لها ـ فى رأى انجلز ـ سليما ، فكيف يمكن أن يترتب على هذا ان هيجل مثالى ! بل كيف يمكن لهيجل أن يكون قد انطلق من الذهن وانجلز يقول فى « **جدل الطبيعة** » « عندما جعل هيجل التحول من الحياة الى

الادراك عن طريق التكاثر (الانتاج من جديد) فانه توجد فى هذا بذرة نظرية التطور ، من أن الحياة العضوية ما ان تظهر فانها لابد أن ترتقى عن طريق تطور الاجيال الى جنس من الكائنات المفكرة » ؟ (٤ : ص ٤٠٦) .. « **التحول من الحياة الى الادراك** » .. **فاية مثالية اذن هنا** ؟ قد يكون هناك حكم خاطىء حول جزئية من جزئيات الواقع على نحو ما ذكر انجلز : «كلاهما (هيجل وفاراداى) يعارض الفكرة القائلة ان الكهرباء ليست حالة من المادة، بل هى ضرب خاص متميز لها » (٤ : ص ١٥٤ – ١٥٥)، لكن الموقف بحذافيره موقف مادى حتى بالنسبة للمنهج الجدلى وقوانية ان حاز وصف قوانين الجدل بالمادية او المثالية ، والالما أمكن لانجلز نفسه ان يقول : « ان القانون الهيجلى صحيح لا بالنسبة للعناصر المركبة فحسب، بل بالنسبة للعناصر الكيماوية نفسها ايضا » (٤ : ص ٩) كيف يكون القانون صحيحا ان لم يكن مستمدا من الواقع؟ كيف يمكن ان يكون صحيحا ثم يكون مثاليا مفروضا على الواقع بقول انجلز : « يقوم الخطأ في أن هذه القوانين تفرض على الطبيعة والتاريخ كقوانين للفكر وانها ليست مستمدة منهما » ؟ (٤ : ص ٨٣) .

لقد دخل انجلز على الفكر الهيجلى بمنظور القسمة الصارمة للمعسكرين ، ومن هنا جاء عنده أن « علاقة الجدل الهيجل بالجدل العقلانى هى العلاقة نفسها التى بين النظرية الحرارية والنظرية الميكانيكية للحرارة ، وكالعلاقة بين نظرية مادة الفلوجستون ونظرية لافوازيه » (٤ : ص ٦٧) .

فاذا كان المنهج ينضح بانه قام على أسس مادية ، واذا كانت النظرية الفلسفية غارقة فى ارض الواقع ، فكيف يجيز انجلز لنفسه أن يقول : « اذا كان هيجل يعتبر الطبيعة (تجليا) لل (فكرة) الخالدة فى اغترابها، واذا كان هذا جريمة خطيرة فماذا نحن قائلون عن الورفولوجى ريتشارد اوين ؟ » (٤ : ص ٢٧٤ – ٢٧٥) بل ماذا نحن قائلون عن (المادى) انجلز ؟ اذن أفما كان الاوفق له أن يوفر هذا الجهد لنزع القشرة الصوفية عن المنهج الجدلى وهو يتحدث عن قوانين الجدل باعتبارها « القوانين التى كان هيجل أول من طورها بشكل شامل ، ولكن على نحو صوفى والتى جعلناها واحدا من أهدافنا ان ننزع عنها هذا الشكل الصوفى وأن نضعها بجلاء امام العقل فى بساطتها وكليتها الكاملتين » ؟ (٣ : ص ١٨) .. واذا كان انجلز ينقد دورنج قائلا : « عندما يقول الهردورنج عن نفسه : نحن الذين لا نتفلسف (من خارج نفص) فانه يبدو انه يعنى انه يتفلسف (من داخل) قفص ، الا وهو قفص الخطاطية الهيجلية للمقولات » (٣ : ص ٦٨) أفليس انجلز اذن هو الذى يتحدث من داخل قفص القطعية الصارمة ؟ فاذا تحدث من خارج القفص اعتدل التناقض فى أقواله على نحو مانجد في قوله : « ان المتحول من الجاذبية الى الطرد والعكس ذو طابع صوفى عند هيجل ، لكنه فى الجوهر سبق به الاكتشاف العلمى الذى تم بعد ذلك » (٤ : ص ٣٢٤) وكان هيجل سيظهر ماديا على طول الخط لا جزئيا من مثل قوله : « ان هيجل ... هنا اكثر مادية بشكل صارم من العلماء الطبيعيين المحدثين » (٤ : ص ٣٢١) **كيف يكون (اكثر) مادية وهو اصلا مادى منهجا** واتجاها ؟

والغريب فى الامر أن انجلز يعد واحدا ممن التفتوا الى المعنى الدقيق الوارد فى العبارة الشهيرة لهيجل : « ان كل ما هو وقائعى عقلانى وكل ماهو عقلانى وقائعى »، فقد علق قائلا : « من المؤكد أنه عند هيجل ليس كل شىء يوجد يكون واقعيا أيضا بدون توصيف أبعد من هذا . فعند هيجل لاتمت صفة الواقعية الا لما هو فى الوقت نفسه ضرورى » (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٥٩) والامر هنا كما أوضح ماركوزة : « التفسير الجدلى للوقائعية يطيح بالتعارض التقليدى بين العرضية والامكانية والضرورة ويتكامل بها جميعا كلحظات لعملية شاملة واحدة » (٨ : ١٥٣) ... ويبدو أن انجلز أدرك بعد تعمق طويل من جديد لهيجل في أخريات حياته حقيقة الامر عندما كتب عام ١٨٨٨ فى « **لودفيج ليورباخ** » : الحقيقة والتى مهمة الفلسفة هى معرفتها ، لم تكن فى أيدى هيجل مبالغة من العبارات القطعية النهائية التى اذا ما اكتشفت مرة فان المطلوب هو مجرد معرفتها بالقلب . ان الحقيقة تقوم الآن فى عملية المعرفة نفسها ، فى التطور التاريخى الطويل للعلم ، والذى يتصاعد من المستويات الادنى للمعرفة الى مستوياتها الاعلى » (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٦١) . لكن شبح القسمة الثنائية يخيم عليه ولا يترك نفسه لتلقائية التفهم الموضوعى للنصوص الهيجلية فيقول بعد هذا ببضعة أسطر عن الفكرة المطلقة انها .. لا تكون مطلقة الا فى انه لا شىء لديه اطلاقا يمكن أن يقوله عنها » (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٦٣) .

ان انجلز فى الواقع يسلم بالمسائل تسليما ولايورد حججا ، انه لا يطرح أسئلة من نوع : كيف يمكن للمنهج ان يكون ماديا والنتائج المترتبة علية مثالية ؟ انه يفترض مقدماته افتراضا .. يقول : « ان المحتوى القطعى الكلى للمذهب الهيجلى الذى يعلن على انه الحقيقة المطلقة فى تناقض مع منهجه الجدلى الذى يحل كل قطعية. وهكذا فان الجانب الثورى يتناعم تحت نمو الجانب المحافظ » (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٦٣) وخطأ هيجل كله فى نظر انجاز : « ان كلا منهما (هيجل وجوته) كان الاله زيوس رب الأولب فى مجاله ، ومع ذلك لم يتمكن أى منهما من تحرير نفسه من النزعة المادية الفجة الالمانية » (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٦٣) .

وبطبيعة الحال ان الفلسفة لا تنفصل عن السياسة، وكان هيجل نفسه واعيا بهذا ، وقد كتب سيدنى هوك فى

كتابه « **من هيجل الى ماركس** » : « أن ماركس كهيجلى شاب حتى قبل ان يتبنى قضية الاصلاح الاجتماعى كتب فى نقد لم ينشر لفلسفة الحق عند هيجل أن كلا من فلسفة القانون ووحدة الوجود الفلسفية الدينية عند هيجل كانت (لاهوتا) سياسيا» (٥ : ص ١٩) **غير ان الفلسفة فى الوقت نفسه ليست سياسة ، ومن ثم كان الاوفق الا يستغل هيجل سياسيا كما فعل انجلز ، وكما نبهنا هو نفسه الى أن الآخرين يفعلون هكذا بهيجل «ان مذهب هيجل اذا ما أخذ ككل ، يتيح كثيرا للآراء الحزبية العملية المختلفة أن تجد لها مأوى فيه»** (١٦ : ص ٣٦٥) .

واذا كان انجلز نفسه يقدر ثورية الهيجلية وماقدمته من جديد فى عصرها أفما كان الاوفق أن تقاس عظمة الفلسفة بما تقدمه من عطاء يدفع بالانسان الى التقدم بدل التحصن داخل التقسيمات الارسطية والخانات الجزمية من أن هذا مادى فهو تقدمى وذلك مثالى وبالتالى رجعى .. ومن ثم كان يمكن قياس تقدم المفكر ورجعيته بعطائه للبشرية . الا يكفى هيجل ماصنعه بمثل ماقاله انجلز عنه فى «**الاشتراكية خيالية وعلمية**» ؟ : «هذه الفلسفة الالمانية الجديدة تجمعت فى المذهب الهيجلى ، وفى هذا المذهب ـ وهنا تقوم جدارته ـ نجد أن العالم الكلى الطبيعى والتاريخى والثقافى يعرض لاول مرة على أنه عملية ، على أنه فى حركة وتغير وتبدل وتطور مستمرين» ؟ (١٦ : الجزء الثانى : ص ١٣٢)

لقد حاول هيجل أن يحل كل مشكلة يطرحها فى حدود دفع الفكر لا فى اطار عصره فحسب ، بل لكل العصور بادراكه أن التناقض فى الوحدة هو جوهر حركة تطور العالم والفكر على السواء .. ومن ثم لا معنى لقول انجلز : «ان كون المذهب الهيجلى لم يحل المشكلة التى طرحها قائم فى أنه هنا غير مادى . لقد كانت جدارته فى حقبته قائمة فى طرحه للمشكلة . وهذه المشكلة لن يتمكن فرد واحد من حلها . وعلى الرغم من أن هيجل ـ مع سان سيمون ـ كان أكثر العقول فى عصره موسوعية الا أنه كان محدودا أولا بالمدى المحدود بالضرورة لمعرفته ، وثانيا بالمحتوى المحدود والعمق المحدود لمعرفة وتصورات عصره . ويضاف الى هذه القيود قيد ثالث ذلك أن هيجل كان مثاليا» (١٦ : الجزء الثانى : ص ١٣٢ ـ ١٣٣) **وهكذا يصل انجلز الى هدفيته الجوهرية أن يظهر هيجل على أنه مثالى برغم بعض الانفجارات الثورية . «ان هيجل نفسه»** برغم الانفجارات العديدة للغضب الثورى فى أعماله يلوح ككل أنه **أكثر نزوعا نحو الجانب المحافظ** » (١٦ : الجزء الثانى : ص ٣٦٥) وهكذا يعلن الحكم ويستحيل مفكر الحرية الى **مفكر الرجعية ، مع ملاحظة أن هذه الاحكام الصادرة من انجلز** غير مصاحبة ببراهين **سوى استقطاع عبارات لهيجل معزولة عن سياقها وروحها العام .**

فماذا عن الصورة التى رسمها ماركس لهيجل ؟ وهل كانت هى الاخرى صورة مزدوجة ؟ وما نوعية هذا الازدواج ؟ يقول لنا روبرت تكر فى كتابه « **الفلسفة والاسطورة عند كارل ماركس** » «لقد كان ماركس من البداية يعتقد فى الهيجلية لا على أنها تقدير سليم للواقع ، بل على أنها مجرد برنامج ، ولقد كان هيجليا بهذا المعنى وحده ، وهو فى هذا المعنى ظل دائما واحدا» (١٧ : ص ٧٩) .

وبالرغم من أن ماركس فى بدايات حياته قد بدأ بنقد فلسفة الحق لهيجل ثم أفرد فصلا له فى «مخطوطاته» الا أنه لم يوجه عناية كافية له فى مؤلفاته التى انفرد بكتابتها بعيدا عن انجلز ، فهو مشغول بموضوعات أخرى ليس هيجل من ضمنها .. يقول فى رسالة له فى ١٨٥٨/١/١١ موجهة الى انجلز حول بعض كتب هيجل واعادة قراءتها : «لو كان هناك وقت لمثل هذا العمل ثانية فاننى كنت أفضل كثيرا أن أتيح للعقل الانسانى العادى .. ماهو (عقلانى) فى المنهج الذى اكتشفه هيجل ، لكنه فى الوقت نفسه مغلف بالصوفية» (١٥ : ص ١٢١) وفى هذه الرسالة نفسها يقر ماركس بفضل هيجل عليه . «ان كونى بالصدفة قد ألقيت نظرة ثانية عبر منطق هيجل انما كان ذا فائدة كبرى بالنسبة لى ـ فقد وجد فريلجراث بعض مجلدات هيجل التى تخص باكونين أصلا وأرسلها الى كهدية» (١٥ : ص ١٢١) .

لقد ركز ماركس فى «**نقد فلسفة الحق عند هيجل**» على ابراز آرائه هو الخاصة فى بعض القضايا حيث جعل من هيجل مجرد مناسبة لقول هذه الآراء ، لم تكن اذن القضية التى تشغله ابراز أن هيجل رجعى بقدر مايود ابراز ثورية آرائه هو .. والغريب فى المسألة ان معظم آراء ماركس هنا آراء هيجلية من ذلك قوله عن مهمة الفلسفة : «مهمة الفلسفة المباشرة التى هى فى خدمة التاريخ ، بمجرد أن يزاح النقاب عن **الشكل المقدس** للاغتراب الانسانى هى ازاحة النقاب عن اغتراب الذات فى أشكاله اللامقدسة» (١٤ : ص ٤٢) **أليس هذا هو نفسه كل مافعله هيجل طوال حياته حيث جعل التفلسف رحلة عقلية لاقامة مملكة الحرية على الارض** ؟ وفى قضية الدين عند لوثر يقول ماركس : «لم تعد القضية هى كفاح الانسان العادى ضد الكاهن القائم خارجا عنه بل أصبحت كفاحه ضد كاهنه الخاص ، داخل نفسه ، ضد طبيعته الكهنوتية » (١٤ : ص ٥١) **أليس هذا** هو نفسه سعى الانسان عند هيجل لكى يتحرر بالعقل من كل **الاوهام ويتجاوز ذاته حتى يمكن لله أن يتحقق فى نهاية المطاف ، فالله عند هيجل ليس هو صانع العالم ، بل هو شوقنا للكمال الذى ستحقق فى نهاية البشرية عندما تسقط جميع أشكال العبودية ؟ بل أليس الله هنا بالمعنى نفسه الذى جعله ماركس من خصائص الشيوعية** ؟ ان تكر يوضح المسألة فيقول : « يذهب ماركس الى أن هيجل لم تكن لديه

فحسب وجهة نظر الاقتصاد السياسي الحديث ، بل أيضا ـ بكمون ـ وجهة نظر الشيوعية . فلم تكن ميتافيزيقا الروح هي بكل بساطة اقتصادا خفيا ، بل كانت شيوعية خفية . فصورة هيجل للروح التي تمتلك العالم في الفكر كانت استباقا صوفيا للفعل البروليتاري لتملك العالم » (١٧ : ص ١٥٣) .. **بل ألم يكرس هيجل حياته كلها حتى يعلم البشرية ان الفكر مهم أساسا لعملية تحرر الانسان وانه المقدمة للتغيير وهو عين ماقاله ماركس** : «ان سلاح النقد لايقدر بالطبع ان يحل محل نقد السلاح ، فالقوة المادية يجب ان يطح بها قوة مادية .. لكن النظرية أيضا تصبح قوة مادية بمجرد أن تخلب الجماهير» ؟ (١٤ : ص ٥٠) .

واذا كان ماركس يهاجم كتاب هيجل **«فلسفة الحق»** فذلك على أساس ان الكتاب قائم في خدمة الدولة البروسية، وقد نسي ماركس ثلاثة اشياء : **أولا** : ان هيجل في فترة شبابه كان يقول أقواله في الحرية والسياسة بشكل صريح من ذلك ما اورده لنا جان هيبوليت من أن « هيجل يكيل حملة للبرالية عند فيشته لانها تفضى في النهاية الى دولة يكون فيها الشيء الانموذجي بالنسبة للبوليس هو معرفة ما يفعله كل مواطن في كل لحظة من لحظات اليوم » (٦ : ص ٨٦) على حين ان هيجل مع تزايد قوة السلطة الروسية أخذ يقنع أفكاره .. ثانيا : ان حديث هيجل عن الدولة جاء لا بالمعنى الذى هي قائمة عليه ، بل بالمعنى الذى يجب أن تكون عليه وذلك على أساس خطاطيته العامة من أن تعريفاته دائما للاشياء تسير وفق مقتضى العقل الكلي أو اللوجوس ، وفق مقتضى الضرورة ، فان « الدولة التي في ذهن هيجل هي الدولة التي تحكم بمعايير العقل النقدي وبالقوانين الصادنة المطلقة » (٨ : ص ١٨٠) .. بل ان كامنكا في كتابه « الاسس الاخلاقية للماركسية » ينبهنا الى ان ماركس نفسه في فترة شبابه كان متنبها لضرورة قهر الصراع بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون .. يقول : « ان الوضع النقدى الذى يشتغل عليه ماركس خلال كتاباته الاولى هو بصراحة .. هيجلى . ففهم العالم يعنى رؤية مبدئه المنشط والاستحواذ على المفهوم الذى يعمل جديا خلال الاشياء نحو تناغم أقصى والذى يمثل ما هو حقيقي حقا وهو يأتى الى الوجود التجريبي . وحتى يمكن رؤية هذا ، فانه ـ عند ماركس كما هو عند هيجل ـ هو قهر الصراع الظاهري بين ماهو قائم وما ينبغي أن يكون ورؤيتهما وهما يتصالحان في العقلاني الذى سيأتي الى الوجود ، العقلاني الذى سيشيد كلا من الحرية الحقة والتناغم الابدى » (٧ : ص ٢٢ ـ ٢٣) ومن هنا اذا جاء لهيجل حديث عن الحرية الفردية في الدولة ، فهي الاختيار الحر من قبل الفرد أن يتحد مع أهداف الدولة « لم تكن الحرية بالنسبة لهيجل الشاب هي الحرية المتعسفة لدى الفرد ، بل كانت علاقة التناغم بين الفرد والمدينة » (٦ : ص ٣٥) .

بل حتى على فرض أن هيجل غير رأيه في معنى الدولة فانه كان على ماركس أن يربط فهم هيجل الاخير للدولة مع ما قاله هيجل عام ١٧٩٦ : **« سوف أبين تماما كما أنه لا توجد فكرة للآلة فانه لا توجد فكرة للدولة ، لان الدولة شيء آلي . ولهذا يجب ان نتجاوز الدولة ونرفعها ، لان كل دولة مقيدة بمعاملة الناس الاحرار كتروس في آلة . وهذا بالضبط ما يجب الا تفعله ، ومن ثم فالدولة يجب أن تزول »** (٨ : ص ١٢) .

ثالثا : يجب أن نفرق بين ما يذهب اليه المفكر ومدى استغلال الدولة لاقوال هذا المفكر فلا ندينه بما تستخلصه الدولة من آرائه لصالحها ..

والغريب ان ماركس نفسه سار في فترة شبابه في الاطار الهيجلي وذلك على نحو ما يبين كامنكا : « لقد هتف ماركس (لقد أعطانا هيجل دستور المفهوم ، بدل ان يعطينا مفهوم الدستور) (المؤلفات الكاملة ، القسم الاول ، **المجلد الاول ، ص ٤٢٠) لكن مفهوم الدستور هو ما يهم** ماركس نفسه في هذه المرحلة لا الشيء الموجود بالفعل . كما ان (المفهوم) بالنسبة لماركس ليس (مجرد) ادراك للملامح المشتركة لاشياء موجودة بعينها .. فعنده، كما عند هيجل ، المفهوم هو مبدأ الاشياء الباطني ، المساهمة المنطقية التي تحدد تطورها ، والتي قد لا تكون في الواقع قد نفدت بعد الى الوجود التجريبي » (٧ : ص ٢٠) .

كذلك ينصب نقد ماركس لهيجل على فهمه للملكية .. ونكرر فنقول ان هيجل كان يقنع آرائه في تطوره والا فما معنى قوله في فترة الشباب عام ١٧٩٧ ؟ حيث أننا **« نجد شذرة من شذراته التاريخية .. تبدأ بالبيان المكتسح من ان (ضمان الملكية هو المحور الذى يدور حوله كل التشريع الحديث) وهو في المسودة الاولى من (تكوين ألمانيا) (١٧٩٨ ـ ١٧٩٩) يقرر ان الشكل التاريخي (للملكية البورجوازية) مسئول عن التفكك السياسي السائد »** (٨ : ص ٣٤) .. ويسير هيجل في هذا الاتجاه قائلا : **« ان الصراع بين الثروة الطائلة والفقر المدقع يضطرد وهو فقر عاجز عن تحسين ظرفه ، والثروة تصبح .. قوة مهيمنة وان تراكمها يحدث في جانب منه بالصدفة وفي جانب آخر عن طريق النمط العام لتوزيع الثروات .. وعدم المساواة في الثروة والفقر والحاجة والضرورة تستحيل الى تجزئة شاملة للارادة والى تمرد وكراهية باطنين »** (عن ٨ : ص ٨٠ ـ ٨١) ، بل ان هيجل يقول المسألة صريحة حتى في عام ١٨١٥ في الفترة التي قيل فيها ان الدولة البروسية قد أخذت تحتضنه : **« ان ملاكي العقارات وكذلك التجار وغيرهم الذين يجدون انفسهم مالكين لممتلكات أو حرفة مشغوفون بالمحافظة على النظام البورجوازي ، لكن هدفهم المباشر في هذا الاحتفاظ بملكيتهم الخاصة »** (عن ٨ : ص ١٧٥) ..

ومن ثم يتبين تنديد هيجل بالملكية الخاصة منذ أوائل فترة الشباب ، وهـذا ما كان يجب ان يأخذه ماركس فى اعتباره وذلك لان ((**هيجل ، خلافا للاقتصاديين الاول ومنذ عام ١٨٠٥ ، يبين قساوة هـذا العـالم ، عالم الثروة ، ويعرض لتناقضـاته البـاطنة ، وكاد يكون فى هـذا نبيا**))(٦ : ص ١١٨) .

فاذا انتقلنا الى المخطوطات فاننا نجـد التركيز فى نقد ماركس لهيجل منصبا على مسألتين : الاغتراب و لمنطق.. لقد كان ماركس الشاب هيجليا ، أو كان ماركسـيا حقا ، يختلف مع هيجل نعم ، لكن دون التنديد والتشهير به .. ولم يجعل الواقع الفج يسيطر عليـــه بل كان يدخل على الواقع بروية كما يطالبنا هيجل نفســـه وعلى عكس انجلز الذى يستسلم أولا للحس التجريبى والواقع العملى المباشر ومن ثم فان « لدى ماركس فى الواقع احتقارا شديدا كما هو الحال عند هيجل (لما هو تجريبى فحسب) ولتناول الاشياء كما هى أو كما (تبدو) وهذا ــ وقد آمن ماركس بهذا مع هيجـل ــ يعنى الا نرى سـوى المظهر الخـارجى ورؤيته احادى الجانب مع نتيجة حتمية هى : الوقوع فى شرك التناقضات المستعصية كما تبدو » (٧ : ص ٢٠) .

ان ماركس يختلف مع هيجل حول معنى الاغتراب ، لـكن ماركس قد أدرك فى الوقت نفســـه المعنى الحقيقى للاغتراب عند هيجل .. ان هيجل يعتبر ان كل تخارج أو تموضع اغتراب ، لان تموضع الانسان فى أعماله فيه جانب الابداعية من جهة ، لكن فيـه ايضـا جانب ابتلاع انتـاج الانسان للانسان .. أما ماركس فانه يفرق تفرقة شـديدة بين التموضـع والاغتراب ويعتبر الاخير ظاهرة اجتماعية لا انطولوجية ومن ثم يجب قهر الاغتراب لا التموضع عن طريق الثورة البروليتارية .. ان الاغتراب عند هيجل أبعد مدى من مجرد كونه اغترابا اجتمـاعيا فعنـده أن كل فعـل هو اغتراب ، ومن ثم يجب تجاوزه ورفعه ولن ينقضى الاغتراب الا اذا أصبح الانسان هو الله فى نهاية رحلة المعرفة فى خاتمة البشرية مع سقوط كل قيد ، اما عنـد ماركس فالاغتراب جزئى اجتماعى ويدعو الى قهر هذا الجانب فقط فى الاطار الاجتماعى . غير أن الملاحظ أن غربة الانسان في العـالم الحديث ، حتى فى المجتمعات الاشتراكية فى أوربا ، دليل على صحة ما ذهب اليه هيجل ، ولما كان هناك اذن حاجة الى قوله ماركس : « عنـد هيجل ، الموضـوعية هى التى يجب تقويضها لانها ليست الطبيعة المحددة للشىء ، بل هى بالاحرى طبيعتها الموضوعية ، هى العدوانية ، وهى التى تشكل الغربة للوعى الذاتى » (١٠ : ص ١٤٧) علما بأنه فى موضع آخر من المقـال عينه تبين المعنى الحقيقى للاغتراب بمعناه الهيجلى : « ان الشىء البارز فى (فينومينولوجيا) هيجل ونتيجته النهائية ــ أى حد السـالبية باعتباره المبدأ المحرك والمولد ــ هو أولا أن هيجل يتصور التولد الذاتى للانسان على أنه عملية ، ويتصور التموضع على أنه فقدان الشيء كاغتراب وتجاوز لهذا الاغتراب ، وبأنه هكذا يستحوذ على ماهية العمل ويستوعب الانسان الموضوعى ــ وهـذا حق لانه الانسان الحقيقى ــ على أنه نتاج العمـل الخالص للانسان » (١٠ ص ١٤٠) مع ملاحظة أن خواص العمـل عنـد هيجل هى نفس خواص العمـل عنـد ماركس ... ان هيجل « يواصـل .. رحلته ليحلل الطبيعة ودون تأثيرات العمـل .. وخواص العمـل الجوهرية هى خواص النظام الراسمالى فى الانتاج ، ويمكن تلخيصها فيما يلى : التغير المتقدم للعالم بالنشاط الانسانى الذى يصبغه قدما بصبغة انسـانية تكيفه مع احتيـاجاته ، الترابط الاوثق المتزايد للافراد فى نمط الانتاج الذى يتخذ طابعا جميعا ويثير مشاعر التضامن بين الناس ، التناقض بين نمط جمعى للانتـاج ونمط فردانى للتملك ينصب كل فرد ضد الآخر ويعوق اندماج النـاس في المجتمع ويعـوق تطور هـذا الشـعور بالتضامن » (١ : ص ٤٧) .

ويرتبط بهـذا أن ماركس سـبق له أن فهم معنى التاريخ حقا عنـد هيجل وان كل ما هو واقعى هـو مجرد لحظة عابرة فى المجرى العظيم للحياة .. « عند هيجل فى (فلسـفة الحق) الخاص منفيـا يسـاوى الاخلاقيـة ، والاخلاقية منفية تسـاوى الاسرة ، والاسرة منفيـة تسـاوى المجتمع المدنى ، والمجتمع المدنى منفيـا يسـاوى الدولة ، والدولة منفية تساوى تاريخ العـالم .. فى **العـالم الواقعى** نجد أن الحق الخاص والاخلاقيـة والاسرة والمجتمع المدنى والدولة الخ ، تظل موجودة ، وكل ما هنـالك انها صـارت لحظات للانسان ــ صارت حالة لوجوده وكينونته ــ وليس لها صدق فى عزلة ، بل هى تحل وتولد كل منها الاخرى » (١٠ : ص ١٤٩) .. وهنا نتبين مدى فهمه لمقولة السالبية عند هيجل ، والدور الذى يلعبه النقيض ، لكنه سرعان ما يهدم فهمه هذا بقوله عن هيجل : « انه يستحوذ على العمل باعتباره ماهية الانسان ــ باعتباره ماهية الانسان فى فعل البرهنة على هذه الماهية .. انه لا يرى سوى الجانب الايجابى لا الجانب السلبى للعمل. ان العمل هو **بروز وجوده لنفسه** فى داخل الاغتراب أو كانسان **مغترب** . ان العمل الوحيـد الذى يعرضه هيجل ويدركه هو العمل الذهنى التجريدى» (١٠ : ص ١٤٠ ــ ١٤١) فبدل أن يفهم دور السـالبية حقا فى أنها تنفى الماهية الزائفة كخطوة نحو الماهية الحقة نجد ماركس يقلب الامر دون برهنة بقوله « عند هيجل .. نفى النفى ليس هو تأكيد الماهية الحقة التى تنتج بشكل دقيق عن طريق نفى الماهية الزائفة .. نفى النفى عنده هو تأكيد الماهية الزائفة أو الماهية المغتربة الذات فى نفيها » (١٠: ص ١٤٩) غير انه عاد وقيم الامر تقييما سليما بعد أربع صفحات فقال : « ان الانجاز الايجابى لهيجل هنـا ، فى منطقه التاملى ، هو أن **مفاهيم التحدد** ، اى **اشكال الفكر الثابتة** المطلقة فى استقلالها عن الطبيعة والعقل ، هى نتاج ضرورى للاغتراب العام للماهيـة الانسـانية وكذلك للفـكر

الانسانى وأن هيجل لهذا قد أبرز هذا ملتحما وبينه كلحظات من عملية التحديد » (١٠ : ص ١٥٣ — ١٥٤) ، بل لقد فهم ماركس المنطق الهيجلى على انه منطق مادى على نحو العبارة التى سبق لنا أن أوردناها له وهى : « ان (المنطق) بتمامه هو اظهار ان الفكر المجرد ليس شيئا فى ذاته ، وان الفكرة المطلقة ليست شيئا فى ذاتها ، وان الطبيعة وحدها هى شىء ما » (١٠ : ص ١٥٤) .

والى هنا ندرك مدى الاختلاف بين ماركس وانجلز فى النظر الى هيجل . ان ماركس يختلف أحيانا مع هيجل ، ولكن لا بهدف اظهار انه مثالى ورجعى ، بل على انه مختلف وانه يريد أن يعدل بعض آرائه ، أما انجلز فانه مهتم اساسا باظهار تناقضه التام معه ، ومن ثم فان روحه العام ضده لمحوه ، مع وجود بعض جمل تقدر هيجل .. كما أن ماركس ظل في كنف الفكر الهيجلى وخاصة فى اهتمامه بمشكلة الاغتراب والتموضع والحق والملكية والمناقشة الموضوعية للمنطق ، ولم يأت حديث عن ضرورة قلب المنهج الهيجلى . أما ان منطق هيجل مقلوب رأسا على عقب فقد جاء عند ماركس بعد ذلك بعد وقوعه فى اطار التأثرات الانجليزية على نحو ما عبر فى الجزء الاول من «رأس المال» : « الجدل عند هيجل قائم على رأسه ، ولهذا يجب قلبه رأسا على عقب اذا أردت أن تكتشف النواة العقلية داخل القوقعة الصوفية » (الجزء الاول : ص ٢١٠) وأصبح التقييم أيضا مثاليا أو ماديا عقب اتصاله بانجلز كما نجد فى بؤس الفلسفة » (١٨٤٧) ، فقد رتب على المنهج الهيجلى ان .. « جميع الاشياء انما ترتد الى مقولة منطقية : وكل حركة وكل فعل للانتاج ترتد الى المنهج ، ويترتب على هذا بشكل طبيعى ان كل اجمال للمنتجات والانتاج والاشياء والحركة يمكن أن يرتد الى شكل من الميتافيزيقا التطبيقية» (١١ : ١١٠) .

فاذا كانت هذه هى ايقاعات انجلز وتلك ايقاعات ماركس فماذا يحدث اذا تداخلت الايقاعات ؟ هل تحدث وحدة متناغمة أم ان ايقاعا ما بعينه سيكون أكثر رنينا ؟ اننا نجد فى « العائلة المقدسة » (١٨٤٥) و « الايدلوجيا الالمانية » (١٨٤٥ — ١٨٤٦) بصفة خاصة ارتفاع رنين انجلز .. فى الكتاب الاول نجد أن « هيجل غير متماسك من ناحيتين : الاولى لانه بينما يعلن أن الفلسفة تشكل وجود الروح المطلقة فانه يرفض أن يدرك الفرد الفلسفى الحقيقى على انه الروح المطلقة ، والثانية لان الروح المطلقة عنده لا تجعل من التاريخ سوى مظهر » (١٣ : ص ١١٥) وبدل أن يكون هيجل قد تنبه الى ما يحدثه التموضع من اغتراب نرى أنه « فى مينومينولوجيا هيجل ، الاسس المادية الادراكية الموضوعية لاشكال اغتراب الوعى الذاتى الانسانى المختلفة ، قد تركت كما هى ، ومن ثم يترتب على هذا العمل التدميرى الكلى أشد الفلسفات محافظة ، لانه ظن أنه قد قهر العالم الموضوعى ، أى العالم الواقعى الحسى بأن حوله مجرد تحويل الى (شىء للتفكير) ، مجرد تحديد للوعى الذاتى ، ومن ثم يستطيع أن يذوب مناوئه الذى أصبح أثيريا فى (أثير الفكر المحض) » (١٣ : ٢٥٣ — ٢٥٤) وهكذا ترتفع نغمة قسمة العالم الى معسكرين : المادية والمثالية بعد عام واحد فحسب من المخطوطات الاقتصادية اى بعد حوالى عام من لقائه بانجلز حيث التقى به فى باريس فى عام ١٨٤٤ .. فاذا وضعنا فى اعتبارنا ما جاء فى «القاموس الفلسفى» السوفيتى . «كتب انجلز نقده العميق والبارع لآراء شلنج الرجعية الصوفية فى عام ١٨٤٢ وفى ذلك الوقت أيضا نقد هيجل على نتائجه المحافظة وتناقضاته فى جدله (القاموس : ص ١٤٠) فانه يتبين لنا أن انجلز كان هو السباق فى تقييم هيجل كمفكر رجعى وانه باسلوبه فى قسمة العالم الفكرى الى مادى ومثالى قد أثر فى طريقة ماركس فى صياغة أفكاره ، وكان هو الطاغية فى الكتب المشتركة بينهما ، وعلى هذا فانهما فى كتابهما «الايديولوجيا الالمانية» يرسمان صورة مثالية لهيجل ، مع التحفظ بالنسبة لبعض عبارات هيجل على أنها مادية على نحو : « ان هيجل مثلا يدخل كثيرا في اعتباره العالم التجريبى » (١٢ : ص ١٣٣) وتنبهما الى أن الجدل الهيجلى أحيانا ما يأتى رباعيا لا ثلاثيا لان هيجل فى الحقيقة مفكر واقعى : « ان هيجل يقيم بشكل سريع مجموعات أربع للعصور الانسانية لان السلب فى العالم الواقعى يوضع مرتين .. ومن ثم فان الرباعية تحل هنا محل الثلاثية » (١٢ : ص ١٣٣) ..

وحتى من زاوية انقسام العالم الى مثالية ومادية فاننا نجد أن « هيجل لم يكن ماديا فى نظرته للعالم فحسب، بل كان ماديا فى نظرته للواقع الاجتماعى أيضا .. وعندما قال ان الانسان بأدواته انما يملك السيطرة على الطبيعة الخارجية بالرغم من انه بالنسبة لغاياته كثيرا ما يكون خاضعا لها ، علق لينين فقال (المادية التاريخية ، باعتبارها تطبيقا وتطورا من تطبيقات أفكار الالمعية ، كانت بذورا جنينية عند هيجل) .. حتى ان الانسان لا يملك الا أن يتساءل : هل كان هيجل ماركسيا قبل الماركسية ؟ » (٢ : ص ١٣٩) ..

وهكذا حدثت عملية شنق ، لكنها عملية شنق هيجل ما ، لا فريدريك هيجل فيلسوف الحرية الذى كانت كتاباته دفعا الى الامام لا للفكر الالمانى فحسب ، بل للفكر الانسانى عامة ، لا فى عصره فحسب ، بل لكل العصور ، لان جدله قائم على أن العالم فى حالة « عملية » فان « هيجل يسعى الى أن يبين أن العملية أكثر أساسية من جوهر أو كيان الموضوع في أية لحظة » (٥ : ص ٥٤) ، كما أن المقولة الاساسية للعالم عنده هى « التاريخ » وأن المحرك الحقيقى للتغيير انما هو العقل المتمشى منطقيا مع حركة التاريخ وان « جدله قبل أن يصبح منطقيا ، كان أولا جهدا للتفكير

من اجل استيعاب الصيرورة التاريخية والتوفيق بين الزمن والمفهوم » (٦ : ص ٢٤) وكل هذا من أجل أن تتحقق الحرية الحقة التى هى عدم وجود القسر والارغام ، تلك الحرية المتمشية مع العقل الذى لا يتحقق الا مع الحرية على نحو ما قال : « ليس الا فى شعب حر يمكن للعقل أن يتحقق » (عن ٦ : ص ٨٣) .

ان كل ما حدث على أيدى انجلز بصفة خاصة هو عين ما وجهه انجلز وماركس لبعض المفكرين الالمان من أن « كلا منهم يستخرج جانبا من المذهب الهيجلى ويوجهه ضد المذهب الشامل وكذلك ضد الجوانب التى استخرجها الآخرون » (١٢ : ص ٦٣) ومن ثم يشنق هيجل ما ، لا فريدريك هيجل الذى يظل وجها مشرقا من وجوه التاريخ، وكل ما حدث ان الدولة البروسية شوهته فى أخريات حياته ثم شوه مرة أخرى بعد وفاته وانطبق عليه بهذا قول ماركس فى « الثامن عشر من برومير لويس بونابارت » : « يلاحظ هيجل فى موضع ما ان جميع الوقائع والشخصيات ذات الاهمية العظمى فى تاريخ العالم تحدث مرتين كما هو الحادث . وهو قد نسى أن يضيف : المرة الاولى كمأساة ، والمرة الثانية كمهزلة » (١٦ : الجزء الاول : ص ٢٤٧) ولم يحدث لهيجل على أيدى انجلز الا ما قاله هيجل نفسه فى احدى فقراته الشهيرة في « موسوعة العلوم الفلسفية » : « العقل مكار تماما كما انه قوى ، يمكن ان يقال ان المكر كامن فى الفعل التاملى الوسيط الذى بينما يسمح للأشياء أن تسير فى المنحنى الخاص بها وتوتر كل منها فى الاخر الى أن تزول ولا يتدخل هو نفسه بشكل مباشر فى هذه العملية، فانه مع هذا لا يعمل الا على تنفيذ أغراضه » (عن ٧ : ص ١٦١) .

لكن هيجل يظل فى طريقه في رحلة المعرفة وتحرر النفس قبل الانخراط فى العمل ، « ولقد تحدث عن الشروع المعرفى بتشبيه حى عجيب باعتباره (تلك الرحلة الى الانفتاح ، حيث لا شىء تحتنا ، او فوقنا ، ونحن نقف فى وحدة مع أنفسنا وحيدين) » (١٧ : ص ٥٤) انه يمشى مع تيار التاريخ لا ضده و « يصبح التاريخ نوعا من الصعود الروحى الى قمة ايفرست والذى على المتسابقين ـ فيما عدا واحدا ـ أن يتساقطوا فى الطريق وذلك حتى يمكن لذلك الواحد ، الاخير فى الزمن ، أن يصعد الى القمة القصوى ويغرس هناك علم النصر الذى كتب عليه (النفس هى الله) » (١٧ : ص ٦٨) .. ومن ثم فاننا يجب أن نرتفع فوق المادية والمثالية ونعيد غلاة الهيجلية فى عصرنا، حتى نعثر بذلك الواحد ، الجرىء فى خطوته ، المواصل لرحلته، المكمل لهيجل ورسالته، أن يصعد فوق الايفرست، حيث الابد ، معلقا علم الحرية من أن النفس بعد كل تحررها تكون قد أصبحت فى كمالها هى الله .

واذا كان هيجل قد تعرض للنقد فانه مع هذا علينا أن نردد قوله انجلز نفسه الذى كان أحد الذين كالوا لهيجل النقد : « علينا الا ننسى الآتى : لقد تحللت المدرسة الهيجلية ، لكن الفلسفة الهيجلية لم يجر قهرها بالنقد » (١٦ : الجزء الثانى ص ٣٦٧) .

المراجع

١ ـ كورنو (اوغست) : اصول الفكر الماركسى . ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ـ الآداب ـ بيروت ـ ١٩٦٨ .

٢ ـ مجاهد عبد المنعم مجاهد : ثورة الجدل الهيجلى . مجلة الهلال ـ اكتوبر ١٩٦٨ .

3 — Engels, F. : Anti-Duhring.
4 — Engels, F. : Dialectics of Nature.
5 — Hooke, S. : From Hegel to Marx.
6 — Hyppolite, J. : Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel.
7 — Kamenka, E. : The Ethical Foundations of Marxism.
8 — Marcuse, H. : Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory.
9 — Marx, K. : Capital (II vols.).
10 — Marx, K. : Economic and Philosophic Manuscripts of 1844.
11 — Marx, K. : The Poverty of Philosophy.
12 — Marx, K. and Engels, F. : The German Ideology.
13 — Marx, K. and Engels, F. : The Holy Family.
14 — Marx, K. and Engels, F. : On Religion.
15 — Marx, K. and Engels, F. : Selected Correspondence.
16 — Marx, K. and Engels, F. : Selected Works.
17 — Tucker, R. : Philosophy and Myth in Karl Marx.





قراءة لينين لهيجل

أديب ديمتري

عبقرية لينين كمنظر ومنظم وقائد للثورة الاشتراكية الكبرى تكمن فى تملك المنهج والتمرس المبدع فى تطبيق الجدل ·· القدرة الفذة على تحويل المنهج الجدلى ، الى نظر ورؤية وتطبيق وممارسة يومية · النظرية المادية الجدلية عند لينين ، وفى مفهومه هى المنهج ، لا عقيدة ولا تلقين ، تقع عنده بمثابة الاورجانون الأرسطى ، والأورجانون الجديد عند بيكون: الآلة والأداة الى اصطناع الحقيقة ·· بشرط أن تفهم الحقيقة فى التحامها بالحياة ·· النظر بالعمل ·· الفلسفة بالثورة ·· فكلها أوجه لحركة واحدة ·

واذا كانت هذه هى منزلة المنهج عند لينين ، فقد عثرنا منذ البداية على الحبل السرى الذى يربط مابين هيجل ولينين · حقيقة لقد تعرف لينين على هيجل والفلسفة الألمانية من خلال ماركس وانجلز ومن بعدهما كل كتابات الثوريين والماركسيين الروس وبالأخص بليخانوف ·· وكان الأمر طبيعيا ، فقد أعطى ماركس وانجلز هذا المعلم الكبير هيجل كل حقه ·· وردا اليه كل الفضل فى المنهج الذى اصطنعاه للتغيير والثورة : الجدل ·· ولكن لينين عاد الى هيجل نفسه ، وعايش بعمق كتبه ومنطقه وفلسفته فى التاريخ ، فى فترة من أحرج فترات حياته ، فى السنوات العاصفة بين سنة ١٩١٤ و ١٩١٦ عندما انفجرت الحرب الامبريالية العالمية الأولى ·

عاد لينين فى هذه الفترة بالذات الى الفلسفة، والى القراءة بعمق فى هيجل وأرسطو وفويرباخ··

وغيرهم ٠٠ تدل على ذلك كراساته أو مفكراته التى لم تكن معدة فى الأصل للنشر ، والتى حوت قراءاته واقتباساته وملاحظاته والتى نشرت فيما بعد تحت اسم « مفكرات فلسفية » ٠ كان هذا الاهتمام الفلسفى الواضح له ما يبرره ، بعد أن تفجرت تناقضات الامبريالية لتصنع المأساة البشرية فى الحرب العالمية ، وبعد أن تكشفت خيانة اشتراكية الدولية الثانية ، وانتهازية قادتها الشوفينيين ٠٠ كان البحث عن الطريق فى دياجير الظلمة ٠

تقييم لينين لهيجل :

طبيعى أن يكون تقييم لينين لفلسفة هيجل مستمدا مباشرة من كتابات ماركس وانجلز ، وحكمهما على هذه الفلسفة ، التى تتلمذا عليها ، وعاشا كل معركتها بين الهيجليين الشباب ٠٠ كانت فلسفة هيجل مسيطرة ونفاذة خلال القرن التاسع عشر ، وحماس الشباب لها كبيرا ، ولذلك تحتل مناقشتها وتقييمها ، والاعتراف بالفضل ومحاولات التخلص من نفوذها وتاثيرها ، يحتل ذلك كله حيزا كبيرا فى كل كتابات ماركس وانجلز الفلسفية وغير الفلسفية ٠

ولينين فى مقالاته المباشرة عن كارل ماركس(١) وفردريك انجلز (٢) وعن مصادر الماركسية الثلاثة(٣) وعن الجدل(٤) ، فى هذه الكتابات المباشرة وغيرها يتابع بدقه النقاط الرئيسية التى سبق أن أبرزها ماركس وانجلز فى كل كتاباتهما فى تقييم مذهب هيجل والمثالية الالمانية ٠ لقد كانت الهيجلية مصدرا أساسيا من مصادر الماركسية ٠

كان ماركس ماديا منذ سنة ١٨٤٤ — ٤٥ من أتباع فيورباخ، وماركس يرى أن القيمة التاريخية لفيورباخ هى فى مقاطعته النهائية لمثالية هيجل وتوكيده للمادية ٠ ولينين فى مقاله عن ماركس ينقل قول ماركس فى راس المال : يرى هيجل ان حركة الفكر ، هذه الحركة التى يشخصها ويطلق عليها اسم الفكرة ، هى الاله (الخالق ، الصانع)٠ أما أنا فانى أرى العكس : أن حركة الفكر ليست الا انعكاسا لحركة المادة منقولة الى دماغ الانسان ومتحولة فيه ٠

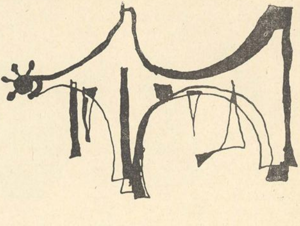
وكذلك ينقل تقييم انجلز لهيجل فى « ضد دوهرنج » وفى « لودفيج فويرباخ » : لقد كان هيجل مثاليا ، أى أن أفكار دماغنا لم تكن فى نظره انعكاسات أو صورا ونسخا مجردة ، الى هذا الحد أو ذاك ، عن الأشياء والتطورات الواقعية ٠٠ بل على العكس من ذلك فالأشياء وتطورها لم تكن فى نظر هيجل الا صورا تعكس الفكرة التى كانت موجودة ، ولا أعلم أين ، قبل وجود العالم٠ (٥)

واذا كان هذا موقف ماركس وانجلز الذى يتابعه لينين من مثالية هيجل ، فان ماركس وانجلز قد رفضا بقوة ، وقاتلا قتالا شديدا ضد المادية الآلية أيضا وكافة المذاهب الوضعية ٠٠ والمادية المبتذلة ٠

ان العيب الأساسى فى المادية « القديمة » كما يقول لينين(٦) وفى جملتها مادية فويرباخ والمادية المبتذلة هو فى نظر ماركس وانجلز : أولا أن هذه المادية كانت « فى أساسها ميكانيكية » ولم تكن لتأخذ بعين الاعتبار آخر ما وصلت اليه الكيمياء والبيولوجيا ٠٠ ثانيا : ان المادية القديمة لم تكن تاريخية ولا ديالكتيكية (كانت ميتافيزيقية بمعنى أنها ضد الديالكتيكية) ولم تكن تطبق وجهه نظر التطور من جميع نواحيها على نحو منسجم محكم الحلقات الى النهاية ٠ ثالثا : انها تفهم « جوهر الانسان » على نحو تجريدى لا بمثابة « مجموعة العلاقات الاجتماعية كافة» التى يحددها التاريخ على نحو ملموس ٠ وهكذا لم تقم الا « بتفسير » العالم مع المقصود كان « تغييره » وبتعبير آخر ، أن المادية القديمة لم تكن تدرك أهمية النشاط العملى الثورى ٠

والواقع أن لينين عندما يلخص وجهة نظر ماركس وانجلز فى المادية القديمة الميكانيكية والمبتذلة ، وعندما يبرز بالتحديد استبعادها للديالكتيك ، وللنظرة التاريخية ، وانخراطها فى التجريد ، وغياب العلاقات ، فهو يقوم فى الحقيقة بالدور الخطير الذى قام به هيجل ومنهجه فى بناء الماركسية ، كمصدر اساسى من مصادرها الثلاثة فهذا الجانب المنهجى الجدلى التاريخى ، منهج الحركة والعلاقات والمعالجة التاريخية ، هو بالتحديد ما نقله ماركس وانجلز عن هيجل وطبعاه ، بعبقريه فى التحليل والتفسير والتغيير ٠٠ وفى بناء النظريه الماركسية كلها ٠

وعلى حد قول لينين(٧) : لقد كان ماركس وانجلز يريان فى ديالكتيك هيجل أوسع مذهب من مذاهب التطور وأوفرها مضمونا واشدها عمقا وأثمن اكتساب حققته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ٠ وكانت كل صيغة أخرى لمبدأ التطور تتراءى لهما وحيدة الجانب ، فقيرة المضمون ، تشوه وتفسد السير الواقعى للتطور فى الطبيعة والمجتمع والذى يتميز أحيانا بقفزات وكوارث وثورات ٠



وينقل لينين عن انجلز قوله : اننا كلينا ، ماركس وأنا ، كنا وحدنا تقريبا اللذين عملا لانقاذ الديالكتيك الواعى من المثالية بما فيها الهيجلية نفسها ، وذلك بادخاله فى المفهوم المادى عن الطبيعة . ان الطبيعة هى محك الاختبار للديالكتيك .

ان الفكرة الأساسية الكبرى التى تقول بأن العالم لا يتألف من أشياء تامة الصنع بل هو مجموعة من العمليات يطرأ فيها على الاشياء التى تبدو فى الظاهر ثابتة ، وكذلك على انعكاساتها الذهنية فى دماغنا ، أى الأفكار ، تغير مستمر من الصيرورة والفناء ، هذه الفكرة الأساسية الكبرى قد نفذت على نحو عميق ، منذ هيجل ، فى الادراك العام ٠٠ ليس هناك من أمر نهائى مطلق ، مقدس أمام الفلسفة الجدلية ، فهى ترى على كل شىء ، وفى كل شىء ، خاتم الهلاك المحتوم ، وليس ثمة شىء قادر على الصمود فى وجهها غير الحركة التى لا تنقطع ، حركة الصيرورة والفناء ، حركة التصاعد أبدا دون توقف من الأدنى الى الأعلى ٠٠

هذا المظهر الثورى لفلسفة هيجل على حد تعبير لينين ، هو ما تبناه ماركس وطوره . والمادية الديالكتيكية ، « لم تعد بحاجة الى فلسفة فوق العلوم الأخرى » وما يتبقى من الفلسفة القديمة هو « نظرية الفكر وقوانينه ـ المنطق الشكلى والديالكتيك » والديالكتيك حسب مفهوم ماركس كما هو حسب مفهوم هيجل ، يشمل ما يسمى اليوم بنظرية المعرفة التى يجب أن يعالج موضوعها من وجهة نظر تاريخية أيضا ، وذلك بأن تدرس وتعمم منشأ المعرفة وتطورها ، أى الانتقال من اللامعرفة الى المعرفة(٨) .

ان التطور التاريخى الجدلى ، الذى صاغه ماركس وانجلز بالاستناد الى هيجل ، أوسع جدا فى محتواه من الفكرة الشائعة عن التطور ٠ انه تطور يبدو وكأنه يستنسخ مراحل سابقة ، ولكن على نحو آخر وعلى وجه ارفع (نفى النفى) ، تطور لولبى ، اذا صح هذا التعبير ، لا على نحو خط مستقيم ـ تطور بقفزات وكوارث وثورات ـ أى انقطاعات فى التدرج ، تحول الكمية الى كيفية ـ اندفاعات داخلية نحو التطور يثيرها التضاد والتصادم فى القوى والاتجاهات المتمايزة التى تعمل فى جسم معين ، او فى حدود ظاهرة معينة أو فى قلب مجتمع معين ـ تبعية متبادلة وصلة وثيقة لا يمكن فصمها ، بين جميع جوانب كل ظاهرة ، صلة تحدد مجرى الحركة الوحيدة للمشروع الكلى ٠ (٩)

وفى مرثيته لانجلز التى كتبها سنة ١٨٩٥ غداة وفاته(١٠) يقول ان انجلز كان من اتباع هيجل عندما كان هذا المذهب مسيطرا فى الفلسفة الالمانية ، ومع أن هيجل نفسه كان معجبا بالدولة البروسية الأوتوقراطية التى كان يخدمها بوصفه أستاذا فى جامعة برلين ، فقد كان مذهبه مع ذلك ثوريا ٠ ان ايمان هيجل بالعقل البشرى وحقوقه ، ومبدأ الفلسفة الهيجلية الاساسى الذى يعتبر العالم فى حركة تفاعل دائمة من التحول والتطور ،

قد قادا تلامذة الفيلسوف البرليني الذين كانوا لا يريدون قبول الواقع الى التفكير بأن النضال نفسه ضد هذا الواقع ، وضد الظلم القائم والشر السائد ، هو من صلب القانون العام للتطور الدائم • فاذا كان كل شيء يتطور ، واذا كانت مؤسسات تقوم مقام الأخرى ، فلماذا تدوم الى الأبد أوتوقواطية ملك بروسيا أو قيصر روسيا ، ولماذا يدوم ثراء أقلية ضئيلة جدا على حساب الاكثريه الساحقة ، ولماذا تدوم سيطرة البرجوازية على الشعب •

ولينين فى مقاله الشهير « مصادر الماركسية الثلاثة » يبرز الماركسية باعتبارها مذهبا يرفض الانعزالية ، ولا يدعى أنه فكرة طرأت فى عقل عباقرة بعيدين عن مجرى تطور البشرية كلها ، بل على النقيض الماركسية جاءت متممة لمجرى هذا التاريخ ، وعلى قمة انجازاته الفكرية العظمى •

ان عبقرية ماركس كلها تقوم بالضبط فى كونه أجاب على الأسئلة التى طرحها الفكر الانسانى التقدمى • وقد ولد مذهبه بوصفه التتمة المباشرة لمذاهب أعظم ممثلى الفلسفة والاقتصاد السياسى والاشتراكية •

فمذهب ماركس هو الوريث الشرعى لخير ما أبدعته الانسانية فى القرن التاسع عشر ، الفلسفة الالمانية ، والاقتصاد السياسى الانجليزى والاشتراكية الفرنسية •

ان المادية هى فلسفة الماركسية ، ومنذ أواخر القرن الثامن عشر عندما كان يجرى نضال حاسم ضد كل نفايات القرون الوسطى ، ضد الاقطاعية فى المؤسسات وفى الأفكار ، كانت المادية الفلسفية هى الوحيدة المنسجمة الى النهاية ، والأمينة لجميع تعاليم العلوم الطبيعية ، والمعادية للأوهام •• ولذا بذل أعداء الديموقراطية كل قواهم «لدحض المادية» وللافتراء عليها وتقويضها ، ودافعوا عن شتى أشكال المثالية الفلسفية •

وقد دافع ماركس وانجلز بكل حزم عن المادية الفلسفية ، ولكن ماركس لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر ، بل دفع الفلسفة خطوات الى الأمام •• فاغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، ولا سيما بمكتسبات مذهب هيجل ، وأهمها الديالكتيك ، أى نظرية التطور بأكمل مظاهرها وأشدها عمقا(١١) •

مفكرات لينين :

عاد لينين الى هيجل نفسه ، كما ذكرنا ليعايشه وليعايش منطقه وجدله بالذات فى السنوات العاصفة من سنة ١٩١٤ ـ ١٩١٦ ، سنوات الظلام والتخبط فى الحركة الاشتراكية العالمية ، وتحسس السبل ، والبحث عن الطريق الى الثورة •

ومجرد الاطلاع على ثبت القراءات ، والاقتباسات والتعليقات فى الكراسات يكشف عن مدى الالتحام بين الفكر والثورة لدى المناضل الثورى • ويكفى أن نسرد هنا قراءات لينين فى هيجل وعنه والحيز الذى شغلته هذه القراءات فى مجموع كراساته ومفكراته الخاصة ، لنتبين الأهمية العظمى التى يعطيها لينين لهذا الفيلسوف :

هذه هى قراءات لينين واقتباساته عن هيجل بين سنة ١٩١٤ ـ ١٩١٦(١٢) •

ـ ملخص كتاب هيجل علم المنطق : المقدمة ـ مفهوم المنطق ـ نظرية الوجود ـ الماهية ـ المنطق الذاتى أو نظرية المفهوم ـ ملخص كتاب هيجل محاضرات فى تاريخ الفلسفة : المجلد الأول : مقدمة فى تاريخ الفلسفة ـ تاريخ الفلسفة الاغريقية ـ الفلسفة الأيونية ـ فيثاغورس والفيثاغوريون ـ المدرسة الايلية ـ فلسفة هيراقليطس ـ ليوقبوس ـ ديموقريطس ـ فلسفة انكساغوراس ـ المجلد الثانى : فلسفة السوفسطائيين ـ فلسفة سقراط ـ السقراطيون ـ فلسفة افلاطون ـ ارسطو ـ الرواقيون ـ الابيقوريون ـ الشكاك • المجلد الثالث : نهاية الفلسفة الاغريقية ـ الفلسفة الوسيطة والحديثة حتى شلنج ـ الافلاطونية الحديثة ـ هيجل عن محاورات افلاطون •

ـ ملخص كتاب هيجل محاضرات فى فلسفة التاريخ •

ـ المنطق الصغير لهيجل (الانسيكلوبيديا) •

ـ جورج نويل : منطق هيجل ـ باريس سنة ١٨٩٧

ـ ملاحظة حول الأعمال الكاملة لفويرباخ وهيجل •

ـ دكتور جوهان بلنج : ماركس وهيجل •

ويكفى أن نذكر أن هذه القراءات والاقتباسات تشغل من المفكرات أكثر من مائتى صفحة • وقد أوردنا هذه التفاصيل حتى نعطى صورة لمدى الاهتمام الذى يوليه لينين لفلسفة هيجل ، وبالتحديد لمنطقه وجدله ، ففى كل هذه الاقتباسات والتعليقات يحتل الجدل المكانة الأولى • ويبدو أن

لينين كان يعد كتابا عن الجدل المادى لم يتح له انجازه(١٣) ٠

وكما يلاحظ مقدمو المفكرات(١٤) بحق أن كل أعمال لينين الهامة في هذه الفترة: الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية — الاشتراكية والحرب — شعار الولايات المتحدة الأوربية — الثورة الاشتراكية وحق الأمم في تقرير المصير وغيرها ؛ كلها لا تنفصل عن المفكرات الفلسفية للينين وبالأخص الجدل الماركسى ، وبتأثير مباشر من قراءاته فى هذه السنوات يكتب مقاله الرائع عن « الجدل » سنة ١٩١٥(١٥) على صغره يلخص كل مبادىء الجدل ببساطة ووضوح ويشير الى عبقرية هيجل عندما يوحد بين المفرد والمتعدد ، العام والخاص ٠٠الخ فى جدل واحد ٠

ولا يكتفى لينين بدراسة جدل هيجل مباشرة بل يتتبع جذوره فيلخص كتاب لاسال « فلسفة هيراقليطس وميتافيزيقا أرسطو» وكتاب فيورباخ فى عرض وتحليل ونقد فلسفة ليبنتز ، وكلها تتتبع الجذور التاريخية للجدل المادى ، كما أنه يتابع ويفحص تاريخ الفلسفة من هيراقليطس وديموقريطس حتى ماركس وانجلز ويقدم تقييما ماركسيا عميقا لأعمال هؤلاء الفلاسفة الكبار(١٦) (لينين : الأعمال الكاملة مجلد ٣٨) ٠

ولينين ينقد مثالية هيجل وأفكاره الغيبية ، ولكنه يؤكد دلالة جدل هيجل ويدعو الى ضرورة تقييمه على أساس مادى وعلى حد قوله « ان منطق هيجل لا يمكن أن يطبق على علاته ، بل على المرء أن يستخلص عناصره المنطقية (الابستمولوجية) بعد تنقيته من أفكاره الغيبية ٠(١٧)

ومن تعليقات لينين والنصوص والاقتباسات يخرج لينين بتعريف عام للجدل باعتباره العلم الذى يضع ويعالج أعم وأشمل قوانين الحركة والتطور ومعرفة العالم الموضوعى ٠

ومما له أهمية خاصة توحيده بين الجدل والمنطق ونظرية المعرفة وقد أبرز أن فشل الفلسفات المادية الميتافيزيقية يكمن فى عجزها عن تطبيق الجدل على نظرية المعرفة ٠ هذه النظرية التى تتمثل عنده فى معرفة الحقيقة بالارتفاع من الادراك الحسى الى التجريد ومنه الى العمل والممارسة ٠(١٨)

وفى معالجته للمادية الجدلية يركز بوجه خاص على التناقض باعتبار أن وحدة وصراع الأضداد هو جوهر الجدل ؛ فالصراع هو منبع الحركة والتطور ، كما أن فض الكل الواحد والتعرف على أجزائه المتناقضة سمة أساسية فى الجدل ٠ (١٩)

ان المذهبية الضيقة والجمود غريبان عن الجدل فى رأى لينين ، وبينما يعبر الجدل عن أكثر القوانين شمولا وتجريدا لعملية التطور والتقدم ، فانه يتطلب أيضا تحليلا مقوما ومعينا للحقيقة ، وللصور والأشكال العديدة التى تنكشف عنها الحقيقة وتتبدى فيها ٠

ان تحليل لينين لقوانين ومقولات الجدل المادى يتميز بالعمق والروح القتالية النضالية العالية ، وهو يربطها ربطا وثيقا بسياسة حزب البروليتاريا لقد استمد بصيرة وقوة نضالية هائلة من دراسته العميقة للجدل الهيجلى ٠ وقد اعتنى الجدل الماركسى بتحليلاته لتناقضات المرحلة الجديدة ، مرحلة الامبريالية ، كما فضح بلا رحمة محاولات قادة الدولية الثانية الانتهازيين فى طمس معالم الصراع والتناقضات داخل المجتمعات الامبريالية ٠ لقد أبرز لينين ، من خلال دراساته ونضاله أن المحور الأساسى للجدل هو التقدم والتطور الدائم من خلال صراع القوى والاتجاهات المتضادة ، ومن خلال الصراع ما بين القديم والجديد ، ومن هنا استخلص لينين نتيجة الجدل الحتمية ، وهى أن الجديد والنامى والتقدمى لا يقهر ، وان الغلبة والنصر على القديم البالى والرجعى لايمكن تجنبها٠

واذا كانت اقتباسات لينين ، وتعليقاته على الفلسفة الهيجلية تشغل أكثر من مائتى صفحة كما ذكرنا ، فسنكتفى ببعض النماذج القليلة من تعليقاته اللماحة وطريقة فهم المناضل الثورى للفيلسوف الكبير وقراءته له ٠

ونعتذر بادىء ذى بدء ، فما ننقله هو مجرد شذرات ، ينقصها حتى الترابط لاستحالة تلخيص العمل فى هذا الحيز ، ولينين يكاد يستعرض القسم الأكبر من مؤلفات هيجل ٠

علم المنطق : (٢٠)

ينقل لينين عن هيجل تعريفه فى المقدمة لأشكال الفكر باعتبارها العظام التى لا حياة فيها فى هيكل عظمى ، أما المهم فليست هى العظام والهيكل الفارغ بل الحياة نفسها ٠٠ ويعلق لينين بكلمة : رائع ٠

واذا وصفت الطبيعة باعتبارها الفيزيقى فى مقابل العقل ، أصبح المنطق شيئا فوق الطبيعة ٠

لقد كان تجريد أشكال الفكر من المادة ٠٠ الخ والوصول الى العام (أفلاطون وأرسطو) : بداية المعرفة ٠

وحتى توفر للانسان ماهو ضرورى ٠٠ بدأ الناس يشغلون بالمعرفة الفلسفية٠ وهذا مايقوله أرسطو ، وبنفس الطريقة فان الفراغ الذى أتيح للكهنة المصريين كان هو بداية العلوم الرياضية ٠ فالانشغال « بالفكر المجرد » يفترض مقدما رحلة طويلة يقطعها عقل الانسان

ان مصالح الناس هي التي تحرك حياة الشعوب والأفراد • ان مقولات المنطق هي الاختزالات للكثرة المتكثرة التي لا تنتهي من جزئيات الوجود الخارجي والعمل • ومن ناحيه أخرى فهذه المقولات تخدم الناس في الممارسة والعمل ، بمعنى الممارسة العقلية للحياة في مضمونها ، أى في الانتاج والتبادل •

وينقل عن هيجل هجومه على كانت ، فما يسميه كانت الشيء في ذاته ، ليس سوى تجريد فارغ •

ويعلق لينين ، مقارنا بين هيجل وكانت : فعند كانت الشيء في ذاته هو تجريد فارغ ، أما هيجل فيطلب التجريد الذى يرتبط بالماهية • فالفكرة الشاملة الموضوعية للأشياء ، تكون عين ماهيتها ، وهي التي تستجيب بلغة المادية على حد تعبير لينين – لمقتضيات التعميق الحقيقي لمعرفتنا بالعالم •

ويعلق لينين بقوله ان مايطلبه هيجل هو منطق أشكاله ذات مضمون ، أشكال للمضمون الحى الحقيقي الواقعي، أشكال لاتنفصل عن المضمون(٢١)

فالمنطق عند لينين بناء على هذا الفهم ليس هو علم الأشكال الخارجية للفكر ، بل قوانين التطور لكل الأشياء المادية والطبيعية والروحية ، بمعنى تطور المضمون العيني في شموله للعالم والمعرفة • هو مجموع ومحصلة تاريخ معرفة العالم •

ان الفعل الغريزى ينقسم الى مادة متكثرة لا نهائية ، هذا من ناحية ، ومن الناحية الأخرى فان فعل الذكاء أو الوعى هو الوصول الى المضمون ، أو الدافع من رواء هذه الأفعال المتكثرة ، بحيث تصبح موضوعا للذات • وفي هذا النسيج هناك عقد تربط الخيوط ، وهي بمثابة البؤر التي تربطها وتحدد اتجاهها •

هذا ما يقوله هيجل ، فكيف يفهمه لينين :

يقول ان الانسان تصادفه شبكة من الظواهر الطبيعية، والانسان الغريزى أو البدائي المتوحش لا يميز بين نفسه والطبيعة ، أما الانسان الواعى فهو يميز نفسه ، والافكار والمقولات هي مراحل هذا التمييز ، مراحل معرفة العالم ، وهي بمثابة العقد في الشبكة تحكم خيوطها •

الحقيقة غير متناهية وتناهيها يعني نفيها وتناهيها ، والاشكال اذا نظرنا اليها باعتبارها أشكالا متميزة عن الجوهر ومجرد مرتبطة به ، فانها تقصر عن الاحاطة بالحقيقة • ان فراغ هذه الاشكال في المنطق الشكلي يدعو الى الزراية •

فمبدأ الهوية أ = أ خواء لا معنى له

ومن الظلم أن ننسى أن هذه المقولات لها مكانها وصحتها في المعرفة ، ولكنها اذا تحولت الى أشكال في ذاتها ، أشكال محايدة فانها تصبح أداة للخطأ والسفسطة ، وليست أداة للحقيقة

ان الفكر التأملى ينبغي أن يشمل المضمون مثل الشكل الخارجي وبدخول المضمون في الاعتبار المنطقى لا تصبح الاشياء أشياء بل ماهية ، أى الفكرة الشاملة للاشياء •

ويعلق لينين ، ليست أشياء بل قانون حركة الأشياء هذا بالتعبير المادى • الكلمة «اللوجوس» عقل ما هو كائن ، وفي الصفحة المقابلة يعرف موضوع المنطق بأنه تطور التفكير وفقا للضرورة

فكرة عامة عن المنطق(٢٢) :

يعرف المنطق عادة باعتباره «علم التفكير» أى «الشكل الخالص للمعرفة» •

أما هيجل فهو يرفض هذه النظرة • فهو ضد الشيء في ذاته ، باعتباره شيئا ليس في متناول الفكر • فالمعرفة الحقيقية لا معنى لها اذا لم تعرف الشيء في ذاته •

ان الاشكال المنطقية هي أشكال ميتة لأنها لا تعتبر « كوحدة عضوية » «مثل وحدتها الحية المتعينة »

المنطق القديم سقط في الوحل ، ولا بد من تفسيره ، فالمنطق القديم ، المنطق الشكلي مثل لعبة الطفل بالضبط يصنع صورا من لا شيء • والفلسفة لا بد ن يكون لها منهجها ، وهو ليس منهج الرياضة (ضد سبينوزا) •

لأن المنهج هو الوعى بالشكل من حيث هو الحركة التلقائية الباطنية لمضمونه •

ان مجال الظواهر يحركه مضمون هذا المجال ذاته ، أى الجدل الذى ينطوى عليه هذا المضمون في ذاته ، جدل حركتها ذاته •

ان السلبي هو الى نفس الحد ايجابى ، فالنفي شيء محدد له مضمون محدد ، والتناقضات الباطنة تقود الى احلال مضمون جديد محل القديم ، أعلى منه •

في المنطق القديم ليس ثمة مجال للتحول والحركة والتطور ، فليست هناك علاقة باطنة ضرورية بين جميع الاجزاء ، وتحول من أجزاء الى أجزاء أخرى •

ويعلق لينين بقوله ان هيجل يقدم شرطين أساسيين : ١ ـ ضرورة الارتباط ٢ ـ والانبثاق من الداخل للاختلاف والتميز • ثم يقول :

هذا في غاية الاهمية وهو ما يعنى في نظرى:

١ ـ الارتباط الضرورى أى الارتباط الموضوعى بين جميع الاوجه والقوى والاتجاهات الخ وهو مجال الظواهر المحدد •

٢ ـ الانبثاق الباطنى للتمايزات، وهو المنطق الموضوعى الباطنى للتطور ولصراع الاضداد والمحاور •

ان المنطق يعطى السمة الجوهرية لهذا الغنى ، غنى العالم (الطبيعة الباطنة للروح والعالم) ٠

ليس الكلى المجرد ، بل الكلى الذى يحمل فى ذاته غنى الجزئى ٠

ويعلق لينين : صياغة جميلة ٠٠ كل غنى الجزئى والمفرد !٠٠ جميل !!

« مثل القول المأثور هو نفسه من فهم شاب لا يحمل نفس الدلالة ولا العمق الذى يبلغه فى عقل انسان جربته السنين والخبرات ، يفصح له عن كل قوته ومضمونه ٠

ويعلق لينين على هذه المقارنة بأنها جديدة ومادية ٠

ومن هنا تأتى قيمة المنطق ، من كونه نتيجة خبرة العلوم ، مجموع الخبرة العلمية ، تتمثل للعقل كحقيقة كلية ، وليست قسما جزئيا من المعرفة الى جوار الأقسام الأخرى ، بل ماهية لكل هذا المضمون ٠

« ان المنطق هو مملكة الظلال المحررة من كل حسية التعين، ولكنها ليست مجردةميتة لا حراك فيها ، بل متعينة ٠

ويعلق لينين : هذا ملفت !٠ انه روح الجدل وماهيته ! ونستطيع أن نمضى مع لينين فى تتبع المذهب والمنهج فى الوجود ٠٠ المطلق والنسبى٠٠ المتناهى واللامتناهى ٠٠ المحدود واللامحدود ٠٠ الظاهر والقانون العلمى ٠ ويعلق لينين على تعريف هيجل للقانون بقوله : هذا مادى بشكل غريب !!٠٠ ولكن الحيز لا يسمح بمزيد ٠

ان لينين يؤكد أنه من المستحيل فهم رأس المال ، وخاصة فى فصله الاول دون دراسة مستفيضة لمنطق هيجل كله ، وهذا هو السبب فى أنه بعد مضى نصف قرن ، فان أحدا من الماركسيين لا يفهم ماركس(٢٣) ٠

ولا نجد ما نختم به هذا العرض السريع خيرا مما نقله لينين عن انجلز فى مقدمة كتابه « حرب الفلاحين فى ألمانيا » : « لولا الفلسفة الالمانية لما كانت هناك اشتراكية علمية » ٠

أديب ديمترى

المراجع

(١) كارل ماركس : كتب سنة ١٩١٣ : لينين ، المختارات ، المجلد ١ ، ح ١

(٢) فريدريك انجلز : كتب سنة ١٨٩٢ : لينين ، المختارات ، المجلد ١ ، ح ١

(٣) مصادر الماركسية الثلاثة : كتب سنة ١٩١٣ : لينين ، المختارات ، المجلد ١ ، ح ١

(٤) عن الجدل ٠ كتب سنة ١٩١٥ : لينين ، ماركس ـ انجلز ـ الماركسية ٠ طبعة موسكو الانجليزية ٠

(٥) لينين : المختارات ، المجلد ١ ، ح ١ ص ٣٥

(٦) المرجع السابق : ص ٣٦ ـ ٣٧

(٧) لينين : المختارات ، المجلد ١ ، ح ١ ، ص ٣٧ ـ ٣٨

(٨) لينين : المختارات ، المجلد ١ ، ح ١ ، ص ٣٨

(٩) المرجع السابق ص ٣٨

(١٠) لينين : فريدريك انجلز ، المختارات ، المجلد ١ ، ح ١

(١١) لينين : المختارات ، المجلد ١ ، ح ١ ، ص ٨٠

(١٢) لينين : مفكرات فلسفية ـ الاعمال الكاملة ـ المجلد ٣٨ موسكو

(١٣) لينين : تاريخ حياته ـ موسكو

(١٤) معهد الماركسية اللينينية التابع للجنة المركزية للحزب الشيوعى السوفيتى

(١٥) لينين : ماركس ـ انجلز ـ الماركسية : عن الجدل ٠ الطبعة الانجليزية ص ٣٦٢

(١٦) لينين : الأعمال الكاملة ـ المجلد ٣٨

(١٧) المرجع السابق ص ٢٦٦

(١٨) المرجع السابق ـ المقدمة

(١٩) لينين : المفكرات الفلسفية ـ المجلد ٣٨ ص ٣٥٩

(٢٠) مفكرات فلسفية « لينين » الأعمال الكاملة ، المجلد ٣٨ ص ٨٧

(٢١) المصدر السابق ص ٩٢

(٢٣) المصدر السابق ص ٩٥

(٢٣) المصدر السابق ص ١٨٠

هيجل وعلم الفيزياء الحديث

اخذ لينين على عاتقه مهمة القيام بمراجعة مادية متعمقة للجدل المثالى الهيجلى ، بغرض السير قدما فى تطوير نظرية الجدل المادى ؛ وذلك فى مقال تحت عنوان « حول دلالة المادية المناضلة » وهو المقال الذى كان يشرح فيه برنامجه . كذلك اكد ضرورة انجاز هذه المهمة من خلال تعميم الممارسة والمعرفة العلمية . ولقد لعبت الكتابات الماركسية التى نشرت فى الاتحاد السوفيتى وغيره من الدول ، دورا كبيرا فى سبيل دراسة العناصر العقلية التى يضمها الجدل الهيجلى المثالى ، والتى تتمثل فى اعمال له ، مثل : علم المنطق ؛ وظاهريات الروح ، وتاريخ الفلسفة ، وعلم الجمال .

ومن اهم ما سهل هذه المهمة ، ان لينين خطا بنفسه الخطوة الاولى فى هذا السبيل ، فلخص من كتب هيجل : علم المنطق وتاريخ الفلسفة ، ويضم تلخيصه للكتابين ، نماذج كلاسيكية للنقد المادى ، وعادة بناء الجدل المثالى عند هيجل على اسس مادية .

ولقد كان انجلز هو الذى بدأ دراسة نقدية للجدل المثالى عند هيجل من حيث تطبيقه على الطبيعة ، وذلك فى كتابه جدل الطبيعة ، وتعد اجزاء كثيرة منه بمثابة تفسيرات مادية لكتاب هيجل فلسفة الطبيعة الذى يؤلف الجزء الثانى من عمله : موسوعة العلوم الفلسفية ، لكن البداية التى بدأها انجلز لم يتم تطويرها على النحو اللازم .

واليوم ، فى الوقت الذى يجرى فيه ، على نطاق واسع ، تحقيق وصية لينين الفلسفية ، (اى افكاره التى وردت فى مقال « حول دلالة المادية المناضلة ») يبدو ان تكملة عمل انجلز فى المراجعة المادية لكتاب هيجل فلسفة الطبيعة قد باتت أمرا ملحا الحاحا شديدا .

ان المهمة فى جملتها هى تقديم تحليل نقدى لكل أقوال هيجل المتعلقة بالطبيعة ، لكن من الصعب انجازها دون قدر كبير من الجهد والبحث الشاق ، وناهيك عن اجراء ذلك فى مقال بمجلة صحفية .

لذلك اخذنا على عاتقنا مهمة اضيق نطاقا بكثير ، وهى القيام بمقارنة بين نظرية هيجل عن المكان والزمان والحركة وبين بعض الآراء فى علم الطبيعة وعلم الرياضة المحدثين . وتوضح هذه المقارنة ان العناصر الجدلية العقلية فى نظرية هيجل عن المكان والزمان و — المادة وهى فى حالة

عن مجلة «العلوم الاجتماعية» اليوم — موسكو ١٩٦٩

تأليف
ف . چونت
ف . ديريوتيف
ا . بيرتيوريين
ترجمة : سمار جبران

حركة ـ ، كانت متقدمة بكثير بالقياس الى الافكار المناظرة لها فى علمى الطبيعة والرياضة ·

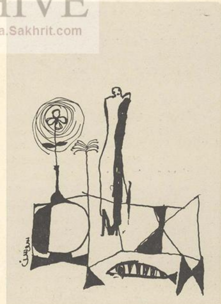
ولا يخفى على كثير من العلماء المحدثين ، أن الفلاسفة قد يكون لهم السبق فى التعبير عن بعض الأفكار قبل ظهور المفاهيم المناظرة لها فى العلوم الخاصة · « لكن كثيرا ما يحدث للفلسفة ، بسبب ميلها المتاصل الى التعميم - أن تقفز وتصل مقدما الى نتائج يتطلب تاييدها وتاكيدها جهدا لا يستهان به من جانب العلوم الدقيقة · »

ونظرية هيجل فى المكان والزمان والحركة والمادة تعد فى جملتها بناء مثاليا شيد بطريقة مصطنعة · ففى فصل « الميكانيكا » من كتابه فلسفة الطبيعة ، يطرح هيجل السؤال عن أصل المكان والزمان والحركة والمادة · ثم يقدم الجواب التالى : ان المكان والزمان والحركة والمادة ، كلها ناتجة عن تطور مفاهيم مجردة مناظرة لها ، ويقول ان هذا الرى يتعارض على خط مستقيم مع رأى آخر (مادى) ثم يضيف : « كثيرا ما بدأ البعض دراسة المفاهيم بالمادة ، وبعد ذلك راحوا يدرسون المكان والزمان بوصفهما صورتيها· ان النقطة الصائبة فى طريقة الدراسة هذه ، هى أن المادة هى العنصر الحقيقى فى المكان والزمان · لكن المفروض فى الزمان والمكان هنا ، أن يظهرا لنا على أنهما أوليان بسبب طبيعتهما المجردة ، ثم بعد ذلك يتكشــف أن المادة هى حقيقتهما · »

وعندما حدد هيجل برنامجه فى دراسة مفاهيم كالمكان والزمان والحركة والمادة ، تحدث عن الروابط بينهــا ، الانتقال من أحدها الى الآخر عن طريق نفى احد المفاهيم وبالتالى تاكيد الآخر ·

ولقد كتب هيجل يقول : « ان الوجود خارج ذاته ، ينشطر من فوره الى صورتين ، فيظهر أولا فى صورة موجبة على أنه مكان ويظهر ثانيا فى صورة سالبة على أنه زمان ، والمادة هى أول وحدة عينية ، وأول نفى لهذين العنصرين المجردين ، وكما ان المادة ترتبط بعنصريها هذين ، فانهما يرتبطان هما ذاتهما مع بعضهما فى الحركة ، وعندما لا يكون هذا الارتباط المتبادل خارجيا ، تكون لدينا وحدة مطلقة من المادة والحركة ، أى المادة فى حالة الحركة الذاتية » · ان المكان عند هيجل هو الصورة الأولية للطبيعة · بوصفهــا الوجود الآخر للروح المطلقة · فكيف ياترى يعرف هيجل المكان ؟

انه يعرفه بانه صورة ، أى تجريد ، بمعنى تجريد « الخارج » المباشر ، الذى يقصد به كثرة مجردة ، أو مجموعا لكل « المحال » الممكنة ، أو كما يقول ، مجموع من كل ال ((هنا)) · ويقول هيجل ((ان المكان بصفة عامة ، كم خالص ··· بوصفه الواقع المبـــاشر والخارجى » · وهذا صحيح حتى عند أول محاولة لتحديد مفهوم المكان بطريقة تقريبية ، عندما يتكون هذا المفهوم من خلال تجميع لكل المحال التى يمكن للاجســام والعمليات المــادية الخ ان تشغلها ، وعندما تكون لدينا القدرة ، بشــكل ما ، على



احصاء كل هذه المواضع وملاحظتها ، وتعريفها ، و (شملها) كما يقول هيجل . ان المكان له خصائص اساسية مثل الاتصال والانفصال وهاتان المقولتان يمكن أن تمدنا باحدى المميزات الموضوعية لمفهوم المكان بوصفه تجريدا محددا . وينتقد هيجل طريقة التفكير الميتافيزيقية التى يتبعها من يعتقدون ان مفهوم المكان ، من حيث هو وحدة تجمع بين الاتصال والانفصال ، وهو المفهوم الذى حصلنا عليه بهذه الطريقة ، هو حقيقة تستنفد كل خصائص المكان ، فهو يقول ان المكان فى واقع الأمر ، له خصائص اخرى ايضا ، مثل النسبية ، التى تحددها الأجسام المادية التى تحتل مواضع فى المكان .

ان قضايا هيجل هذه تحوى عناصر جدلية عميقة ، وأعنى بها تأكيده بأن المكان يرتبط بالاجسام وبالعمليات المادية ، وأن خصائص المكان تتحدد - الى حد ما - وتعتمد على هذه الاجسام وهذه العمليات المادية .

ويقول هيجل نفس الشىء عندما يؤكد اننا عاجزون عن تعريف المكان « المستقل » لانه دائما مكان مملوء ولا توجد نقطة يتميز فيها عما يملؤه ... فالأشياء الطبيعية موجودة فى المكان ، ويظل هو الأساس ، لأن الطبيعة واقعة فى قبضة الخارج ، لكونها الوجود الآخر للروح المطلقة .

وفى رأى هيجل أن المكان يمكن أن ينفى بحيث يصبح متجانسا ، « لا يتعكر » ، وذلك بالنسبة الى ترتيب « هادىء أو ساكن » لنقط المكان . « وعلى هذا النحو يكون هذا النفى فى ذاته هو الزمان » . لكن الزمان هو النفى الداخلى للمكان ، ولهذا السبب يرتبط معه بعلاقة لا تنفصم عراها . والمكان ينفى نفسه لأنه متناقض . لذلك فان عملية النفى ذاتها والحل الجدلى لها - أى نفى النفى - تؤدى بالضرورة الى مفهوم الزمان : ففى الزمان وحده يكون للنقط وجود فعلى . والنقط فى الزمان تختلف بعضها عن البعض ، وهى تخرج من حالة التجانس بالنسبة الى بعضها البعض ، بحيث ان تميزها « بالتعكر » يناقض المكان الذى خرجت منه ، أى ان حالتها هذه ، هى من مميزات مفهوم الزمان » .

ولو قرأنا سطور هيجل هذه قراءة مادية فسوف نجد أنه يعالج موضوع الارتباط الذى لا تنفصم عراه بين المكان والزمان . وبعد ذلك ينتقل هيجل الى فكرة تدعو الى الاعجاب ، فيقول : « ان المكان والزمان ينفصلان تماما عن بعضهما فى الذهن ، فالفكرة التى لدينا هى أنه يوجد مكان ، وبالاضافة اليه زمان . لكن الفلسفة تثور ضد هذا » . ان هيجل يقدم نقدا لوجهة النظر الميتافيزيقية فى المكان والزمان بوصفهما جوهرين غير مرتبطين داخليا مع بعضهما أو مع الاجسام المادية ، ذلك لأننا لو جردنا كل ما يملأ الزمان وكل ما يملأ المكان ويحدد ماهية كل من المكان والزمان ، فلن يكون لدينا غير زمان فارغ ومكان فارغ ، اى تجريدان للخارج (للعالم الخارجى) ، وفى هذه الحالة نكون مضطرين فعلا الى الاعتراف بوجودهما منفصلين . لكن ذلك يؤدى بنا حتما الى الوقوع فى الخطأ ، اذ ندخل فى تناقض مع التطور الجدلى للعالم .

وعلى ذلك فان كلامنا يكون مفتقرا الى الدقة لو اكدنا ان الزمان تيار يحمل معه كل ما يصادفه ويجرفه . ذلك لأن الزمان نفسه ليس ، على اية حال ، سوى تجريد لعملية الجرف هذه . ان الأشياء متناهية وموجودة فى الزمان ، لكنها تختفى ، ليس لكونها موجودة فى الزمان ، بل لأن الأشياء ذاتها تؤلف عمليات ومسارات ، وهى لا توجد موضوعيا الا بهذه الطريقة ، وأى تعريف لوجودها لابد ان يعكس هذه الحقيقة . وعلى ذلك فان مسار الأشياء الحقيقية ذاتها وعملياتها هى التى تحدد الزمان .

ان رأى هيجل فى الارتباط بين المكان واتجاه الزمان رأى طريف وهام بلا شك : « ... ان المكان هو الزمان الماضى والمستقبل ، بوصفه موجودا فى الطبيعة ، لأنه زمان تم نفيه . والعكس صحيح كذلك :

« ان المكان المتباعد هو اقرب ما يكون الى نقطة ، وهذا المكان المتباعد ، اذا تطور بذاته ، يكون زمانا » .

ثم يدخل هيجل الحركة والمادة فى دراسته ، رابطا اياهما بالمكان والزمان . فهو يعرف اولا مفهوم « الموضع أو المحل » بأنه التطابق والهوية بين المكان والزمان . ان « الموضع » متناقض داخليا ، مثل المكان والزمان ذاتهما. ثم بعد ذلك يستخدم الخطوات الجدلية لمفهوم « الموضع » ليقدم تفسيرا لمفهومى الحركة والمادة ... - « ان اختفاء المكان واعادة توليده لذاته فى الزمان ، واختفاء الزمان واعادة توليده لذاته فى المكان ، بحيث يتموضع الزمان لذاته مكانيا بوصفه محلا ، وان كانت هذه المكانية المتجانسة تتعين هى الأخرى مباشرة كزمان - هذا الاختفاء والتولد الذاتى من جديد للمكان والزمان هو الحركة . لكن هذا التكوين ذاته هو بالمثل تطابق بين المتناقضات فى داخله، انه الوحدة المطابقة مباشرة لكليهما ، الوحدة الحاضرة الحقيقية ، انه المادة » .

ويلخص هيجل النتائج التى حصل عليها من البحث فى جدل المكان والزمان والحركة والمادة ، فيقول : « ان لدينا الآن فكرة عن الآتى : مادامت الحركة موجودة ، فهناك شىء يتحرك . لكن هذا الشىء الذى يتحرك هو المادة . والمكان والزمان مملوءان بالمادة .. وكما انه لا توجد حركة بغير مادة ، كذلك لا توجد مادة بغير حركة » . ان قضايا هيجل هذه تبين أنه لا يستطيع تجاهل مفهوم المادة أثناء دراسته للعلاقات المتبادلة بين الحركة والمكان والزمان . لكنه يجد نفسه مضطرا الى القول بأن المادة الموجودة فعلا هى والحركة والمكان والزمان ، كلها نتيجة لتطور مفاهيم مناظرة لها . وذلك لكى يتسق تفكيره مع مذهبه الفلسفى الذى يقول بأن هناك فكرة مطلقة تتطور ، فى أساس كل ما يوجد .

ومع ان دراسة هيجل لهذا الموضوع واقفة على رأسها ، فان أقواله عن الانتقالات الجدلية المتبادلة بين

صفات المادة ، وكذلك آراءه فى الارتباط بين صفات المادة والمادة ذاتها ، لها اهمية وقيمة عظمى • فهذا البناء الذى شيده بطريقة اعتباطية ، يحوى أفكارا عميقة ، لكنها تنسحق تحت وطاة المثالية التى تكتنف تصوره العام • من هذه الافكار مثلا ، فكرته عن الرابطة الوثيقة بين المكان والزمان التى تتضح ، على وجه الخصوص ، من كون المكان فى عملية تطور صفاته الداخلية يستحيل زمانا • « ان الزمان هو حقيقة المكان ، وهكذا يصبح المكان زمانا • وبهذه الطريقة لسنا نحن الذين نستحيل ذاتيا الى زمان بل المكان نفسه هو الذى يستحيل زمانا » • هذه الصياغة التى يجانبها الصواب الى حد ما ، تفصح عن فكرة الارتباط العميق بين المكان والزمان ، وهو الارتباط الذى يزداد وثوقا حتى يصل الى حد امكانيـــة هويتهما النســبية ، وهذا يعنى فى اصطلاحاتنا الحديثة اننا نســـتطيع الجمع بين احداثيـات المكان واحداثيات الزمان فى نظام اشارى واحد ، بحيث يعتمد التغير فى احداثيات المكان على احداثيات الزمان والعكس بالعكس • ومن السهل ادراك ان رايه هذا يتعلق بفكرة متصـــل مكانى زمانى ذى ابعاد اربع ، يعتمد على قياس شبه اقليدى ، وهى الفكرة التى ادخلت الى العلم على وجه الخصوص من خلال اعمال بوانكاريه ولورنتز ومينكوفسكى •

وفى ضوء ماقيل نفهم معنى القول التالى لمينكوفسكى •

« من الآن فصـــاعدا ، اذا نظر الى المكان والزمان منفصلين ومستقلين ، فانهما يتلاشيان ، التوحيد بينهمـا وحده هو الذى يحتفظ باستقلاله • »

وقد عبر بوانكاريه عن فكرة مشابهة اذ كتب :

« الشىء المهم الذى يجب ملاحظتـــه هو انه وفقا للتصور الجديد ، لم يعد المكان والزمان حقيقتين متميزتين تميزا مطلقا يمكن النظر الى كل منهما بمعزل عن الأخرى ، بل انهما جزءان من كيان واحد ، مندمجان بدرجة ليس من السهل معها أن ينفصل أحدهما عن الآخر » •

ولقد لاحظ هيجل عندما عرض رايه فى وحدة المكان والزمان ، أن هذه الوحدة تتحقق وتتبدى بمفاهيم مكانية خالصـــة فى مظهرها مثل مفهوم المواضع التى تشغلهـــا الأجسام • لكن مفهوم « الموضع » أو المحل عند هيجل لا يمكن تمييزه الا بمساعدة مفهومين اثنين هما : « هنا » و «الآن» •

فاحدهما ينتســـب للمكان والآخر للزمان ، لكن الربط بينهما وحده هو الذى تنتج عنه خاصـــية مفهوم « الموضع » • ويقول هيجل : « ان « هنا » شانها شـــان الزمان ، عبارة عن حاضر يلغى ذاته مباشرة ، أى انها «آن» كان ومضى • وال « هنا » هى أيضا « الآن » وهذه الوحدة من « هنا » و « الآن » تؤلف « الموضع » •

ولم يكتف هيجل بالتعبير عن عدد من الأفكار العميقة عن وحدة المكان والزمان ، وهو ما يتضـــح من معالجته لمفهوم « الموضع » ، لكنه عبر ايضا عن عدد من الافكار الغريبة حول قابلية المكان والزمان للتحول الى مادة متحركة والعكس بالعكس •

وقد تمثلت هـــذه التحولات عند هيجل فى قابلية بعض المقادير ، مثل المسافة والكتلة ، للحلول محل بعضها الآخر فى عدد من قضايا الميكانيكا ، وهناك ايضا ادلة على قابلية التبادل هذه فيما بين بعض المقادير كالكتلة والسرعة، وكان هيجل يعتبر السرعة ارتباطا جامعا بين المكان والزمان• وهو يقول :

« فى حالة الرافعة مثلا ، يمكن ان تحل المســافة محل الكتلة والعكس بالعكس ••• وفى كمية الحركة تحل السرعة محل الكتلة ، والعكس بالعكس ، حيث السرعة هى مجرد الارتباط الكمى بين المكان والزمان ، ان قالبـــا من الطوب فى حد ذاته لا يقتل رجلا ، لكن لا يكون له هذا الأثر الا بســـبب السرعة التى يكتسبها ، أى ان الرجل يقتله المكان والزمان » •

ان افكار هيجل هذه تتمشى اليوم مع المفاهيم التى يقدمها بعض الفيزيائيين ، فلقد قال الفيزيائى السوفيتى الشهير د . ايفاننكو فى ندوة عن « الجدل والعلم الحديث » عقدت فى اكتوبر ١٩٦٦ ان المصاعب الابستمولوجية ، يبدو الآن أنها تنشأ عن امكانية التعبير الكمى عن مجال الجاذبية• والمسالة هى ان مجال الجاذبية يحدد (المكان ـ الزمان)، فاذا كان هذا المجال قابلا للتعبير عنه كميا ، فلا بد من وجود كمات لهذا المجال تسمى بالجرافيتونات ، وهى مثل الفوتونات ، يمكن ان تتحول الى زوج من الكترون وبوزيترون اى الى مادة • ومن ناحية اخـــرى يمكن ان يتحول زوج الالكترون والبوزيترون الى جرافيتون • ويترتب على ذلك أننا اذا نظرنا الى مجال الجاذبية فى ضوء نظرية النسبية العامة اى على أنه قوس فى (المكان ـ الزمان) يمكننـــا التحدث عن تحول (المكان ـ الزمان) الى مادة وعن تحول المادة الى (مكان ـ زمان) • واستطرد ايفاننكو قائلا انه عند هذه النقطة تنشأ مشكلة تحتاج الى فكر فلسفى جاد •

وكما قلنا من قبل ، كان هيجل ينظر للمادة ، شانها شان الحركة ، على انها وحدة من المكان والزمان ، ولقد كتب يقول : « ان الحركة عبارة عن عملية ، انهـا انتقال الزمان الى المكان والعكس بالعكس ، والمادة من ناحية أخرى ، هى ارتباط بين المكان والزمان بوصـــفها هويتهما فى حالة السكون » • ويجب ملاحظة ان هيجل ، يعبر هنا عن فكرة ان المادة بصفة عامة تحوى ، بصورة « متباعدة »، المكان والزمان من حيث تطابقهما وعدم تميزهما • وهـــذه الفكرة لهيجل ترددصداها فى بعض الافكار التى يقدمهـــا الفلكيون فى يومنا • فبعضهم يقول ان هناك حالات للمادة تؤلف فيها المادة والمكان والزمان هوية واحدة ، وبالتالى

لا يستطيع المرء فيما يتعلق بمثل هذه الحالات أن يتكلم عن المادة بوصفها اساسا ماديا ، وعن المكان والزمان بوصفهما صورتين لمثل هذا الأساس · وقد لاحظ كل من ج · نان و ف · كاجيوتنسكى ضمن تقاريرهما فى الندوة سالفة الذكر أنه : من الممكن تماما ، تصور موقف تكون فيه الحقيقة الفيزيائية المتكاملة ، غير خاضعة للانقسام الى مادة و (مكان ــ زمان) · »

ويبدو أن أى تحليل نقدى للفروض غير المالوفة حول امكانية تحول المكان والزمان الى مادة متحركة والعكس بالعكس وكذلك حول امكانية وجود حقيقة فيزيائية تنطبق فيها المادة والمكان والزمان فى هوية واحدة ، يلزمه القيام بدراسة مبدئية لافكار هيجل التى سبق ذكرها والتى ينبغى أن نتذكر أنها مرتكزة على نظرته المثالية للطبيعة باعتبارها الوجود الآخر للروح المطلقة ، فأى تحليل نقدى لأفكار هيجل التى سبق ذكرها سوف يساعد فى الكشف عن الأساس الفلسفى للأفكار التى تصدر عن علمى الفيزياء والفلك المحدثين والتى تحدثنا عنها لتونا ·

واول ما ينبغى عمله هو فحص فكرة هيجل حول نشوء المادة عن المكان والزمان ، ولابد من هذا الاجراء لان هذه الفكرة المضللة قد عبر عنها الفيزيائيون المحدثون بطرق مختلفة ، ففى رأى الفيزيائى الأمريكى الشهير ف · موريسون انه تحت مؤثرات جاذبية متبادلة غاية فى الانخفاض ، قد تنشأ مادة مزودة بطاقة من مكان لا يحتوى على طاقة · وفى مثل هذه العملية التى تنشأ بها المادة ، يوجد خروج صريح عن قانون بقاء الطاقة وكذلك عن قانون بقاء الكتلة ·

ومن السهل ان نرى ان قضية موريسون هذه ، هى الى حد ما فكرة هيجل التى سبق ذكرها عن امكانية نشوء المادة عن المكان ، لكن فى « ثوب فيزيائى » ·

والنقطة التى تثير الاهتمام بشدة فى هذا الصدد ، هى ملاحظة كيف ان الافكار الاقدم عهدا تؤثر على الأفكار الحديثة · فليس هناك على الاطلاق مايدعو الى افتراض ان موريسون قد اخذ قضاياه عن هيجل ، بل ان هذا ربما كان مثلا للطريقة التى تنشأ بها افكار متماثلة فى مواقف متماثلة تمرا خلال مسار المعرفة ·

لقد كان انجاز على حق حين قال : « ان القضايا التى قدمتها الفلسفة منذ قرون مضت ··· كثيرا ما يسوقها واضعو النظريات من العلماء الجبيعيين بوصفها حكمة جديدة تماما ، بل وتصبح هى الموضة السائدة لفترة من الزمن ·»

وعندما كتب هيجل كتابه « فلسفة الطبيعة فى الربع الاول من القرن ١٩ » ، اكتسبت الميكانيكا التحليلية ـ للاجرانج ـ اعترافا واسعا ، بينما كان يجرى تطوير التفسيرات الهندسية للميكانيكا فى أعمال بوانسو وبونسليه و كارنو و مونج ·

ولن ننس الأهمية الكبيرة التى أولاها هيجل ، فى فصل الميكانيكا من فلسفة الطبيعة ، لعزم القوة ، والتى اثرت تأثيرا كبيرا فى التدليل الهندسى على الاستاتيكا عند بوانسو ، ولنضف الى ذلك أن هيجل قد نجح فى ان يتنبأ على أساس بعض الاتجاهات التى كانت سائدة فى أوائل القرن التاسع عشر ، والتى تمثلت فى أعمال بوانسو وبونسليه وعلماء آخرين ، بان الميكانيكا ستزداد اصطباغا بالصبغة الهندسية ــ وان كان من الصحيح أن تنبؤ هذا كان يهدف الى تأييد نظرته المثالية الى الطبيعة ·

ولو شئنا الدقة لقلنا ان الميكانيكا ظلت تتطور زمنا طويلا على أساس الهندسة ، ولكن هناك روابط جديدة بدات تظهر فى العلاقة بين العلمين فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر · ففكرة ان المكان والمادة يرتبطان برباط وثيق لا ينفك ، والتى عبر عنها هيجل بطريقته التى شوهتها المثالية ، قد استأنفها من بعده ريمان فى خمسينات القرن التاسع عشر · « وكان ما انجزه ريمان هو انه عمل ، أثناء تطوير منهج جاوس فى الهندسة التفاضلية ، على اثارة مسالة العلاقة بين خواص المكان والمادة بصورة ساعدت على مزيد من الصياغة الرياضية ، كما ساعدت على ايجاد تقدم ملموس فى هذا الاتجاه » ·

لكن يجب أن نلاحظ عند هذه النقطة أن ريمان تحاشى نظرة هيجل الأحادية الجانب عند معالجته للرابطة المتبادلة بين المكان والمادة · فعند ريمان ان اكثر خصائص المكان عينية تعتمد على المادة مثل انحنائه على سبيل المثال · وهذا يعنى أن ريمان لم يقم بأى حال ، باستنباط المادة من المكان كما فعل هيجل ، بل اعتبر المكان شكلا من اشكال وجود المادة التى يحددها · لكن فى كلتا الحالتين أصبحت العلاقات المكانية الزمانية تحتل المكان الأول · ولقد أصبحت الكينماتيكا أساس الديناميكا ، وكان معنى هذا ان أصبحت ماهية الحركة تفهم على نحو متزايد من خلال الارتباطات المتبادلة بين المكان والزمان ، وقد اهتدى هيجل الى هذا الاتجاه وعمل على تضخيمه بطريقة أحادية الجانب لمصلحة تصويره المثالى للطبيعة الذى بدأ بالمكان والزمان · كذلك تعلق اهمية عظمى فى الفيزياء الحديثة على الاتجاه الى ربط قوانين وحالات الحركة بخواص المكان والزمان ، خصوصا تلك التى يعبر عنها بتماثلات هندسية والتى يميل بعض الفيزيائيين لاعتبارها أساس قوانين الطبيعة ، هذا يؤدى الى استنتاج ان المكان الفيزيائى هو اساس ومصدر وجود المادة ·

وعلى هذا النحو فان افكار هيجل وموريسون تنبثق من المبالغة فى تأكيد اتجاه ، هو فى عمومه مشروع ، نحو زيادة التعمق فى بحث الدور الذى يقوم به (المكان ــ الزمان) فى العمليات الطبيعية · ففكرة هيجل عبارة عن مبالغة فى

تاكيد اهمية المناهج الهندسية فى ميكانيكا الربع الأول من القرن التاسع عشر ، على حين أن فكرة موريسون هى مبالغة فى تاكيد اهمية التماثلات الهندسية فى فيزياء النصف الثانى من القرن العشرين • وقد حارب هيجل فى كتابه فلسفة الطبيعة ، ضد افكار المادية الميتافيزيقية التى تنطوى عليها نظرية نيوتن فى المكان والزمان ، وهى النظرية التى بحث فيها المكان والزمان كل بمعزل عن الآخر ، من جهة ، وبمعزل عن المادة المتحركة من جهة أخرى • ووقف هيجل ضد هذا الفصل بين المادة وصفتيها ـ المكان والزمان ـ ولكنه لم يفعل ذلك من منطلق علمى أساسا بل منطلقا من جدله المثالى. ولما كانت الطبيعة في مذهب هيجل الفلسفى هى الوجود الآخر للروح المطلقة ، والتجلى الخارجى لمراحل تطورها ، فقد ادخل هيجل اشكال وجود الطبيعة ضمن اطار الانتقال من المجرد الى المحسوس • وكان معنى هذا انه مادامت المراحل الأولى فى تطور الروح المطلقة قد جرى التعبير عنها بمفاهيم مجردة هى الوجود واللا وجود والوحدة بينهما ، فان اول شكل لوجود الطبيعة كان ذا طابع مجرد اى أن الطبيعة توجد بوصفها مكانا وزمانا ووحدة جامعة بينهما • ولنتذكر ان هيجل قد استخلص الحركة والمادة من الوحدة الجامعة بين المكان والزمان ، وهكذا ، حطم الوحدة الموجودة موضوعيا بين المادة وصفتيها لكى يتلاءم مع خطة المثالى ، وبدلا من تاكيد الحاجة الى دراسة الروابط المتبادلة العميقة بين المادة المتحركة وشكلى وجودها ، وهما المكان والزمان ، فانه استنبط المادة المتحركة من المكان والزمان • وهكذا فانه استعاض عن التصور الميتافيزيقى الذى كان قد فصم الوحدة بين المادة المتحركة والمكان والزمان ، بتصور ميتافيزيقى آخر يرد المادة المتحركة الى المكان والزمان • وفى كلتا الحالتين تنهدم الوحدة الحقيقية بين المادة وصفتيها .

ولابد من الملاحظة بصفة عامة ، انه قد توجد فى تفكيرنا أساليب مختلفة لكسر الوحدة الموضوعية بين شكلى المادة المتحركة وحالاتها ، وهكذا يكون من الممكن مثلا تحطيم الوحدة بين المادة والمجال ، عن طريق المبالغة فى تاكيد الفوارق بينهما أو العناصر المتشابهة بينهما ، ويمكن أيضا شطر هذه الوحدة بالطريقة الآتية : بالزعم بان خصائص المادة والمجالات مكملة لبعضها البعض ، بمعنى أنها تمثل حالتين من حالات المادة المتحركة ، تظهران فقط فى ظروف مختلفة ، بحيث لا يوجد ارتباط داخلى بينهما ، فكل من هاتين الحالتين موجودة لكنهما لا يمكن أن تظهرا فى نفس الظروف فى آن واحد ، وبهذا المعنى تكون كل منهما مستبعدة للأخرى • وهناك أيضا طرقا أخرى لهدم وحدة صفتى المادة ، فنظرية نيوتن فى المكان والزمان هى احدى هذه الطرق فى تاريخ علم الفيزياء ، ومن هذه الطرق أيضا ، استنباط هيجل للمادة المتحركة من المكان والزمان ، ولكن هناك طريقة أخرى هى محاولة رد الزمان الى المكان ورد المادة الى المكان (كما فى الديناميكا الهندسية عند هويلر) ومن الطرق الغريبة أيضا لهذا الهدم تصور ن • كوجيريف الذى يزود الزمان بخصائص المادة المتحركة ، كالطاقة على سبيل المثال •

ان التفكير الميتافيزيقى ، مثل النظرة المثالية ، يقوم على المغالاة فى جوانب ولحظات منفصلة لمعرفتنا ، وهذه المغالاة يمكنها أن تأخذ الشكل الخارجى للجدل ، والواقع ان القضايا الجدلية ذاتها يمكن أن تخضع لذلك النوع من المغالاة والتطرف الذى يسفر آخر الأمر عن الاستعاضة عنها باستنتاجات ميتافيزيقية ومثالية • فمثلا ، بالمبالغة فى القضية الجدلية حول الطبيعة النسبية للحقيقة نصل الى مذهب النسبية الفلسفى ، وبالمبالغة فى أهمية الارتباط الشامل بين ظواهر العالم ، يمكننا بسهولة ان ننزلق فى الطريق المؤدى الى (كشف) روابط مزعومة ووهمية كتلك الموجودة فى علوم كاذبة مثل قراءة الكف والتنجيم والفرينولوجيا (دراسة الطباع والقدرات الذهنية من شكل الجمجمة) •

ينتهى بنا كل ذلك الى استنتاج أن النقد المتعمق للمذاهب الفلسفية السابقة بما فيها نظرية هيجل عن الطبيعة، قد يكون على جانب كبير من الأهمية فى التحليل والتقييم الصحيح للأفكار الفلسفية التى تنشأ فى الفيزياء الحديثة • فهذه الأفكار كما بينا لا تقوم فى كثير من الاحيان على عناصر عقلية فى تلك المذاهب الفلسفية بل على تشويهات لها • ولنلاحظ مرة اخرى أن فكرة صدور المادة عن المكان، وهى شائعة فى الفيزياء الحديثة ، لا تقوم على (اللب العقلى) لنظرية هيجل عن المكان والزمان ، بل على التشويهات المثالية فى هذه النظرية • وبالمثل فان الفكرة الأساسية فى الديناميكا الهندسية ، والتى ترد المادة الى المكان ، قريبة جدا من قضية هيجل القائلة بان المكان والزمان ينتجان المادة ، ونلاحظ ، بالمناسبة ، أن قضية هيجل عن تطور الطبيعة من المجرد الى المحسوس ، يتردد صداها فى التصور الذى يقدمه بعض الفيزيائيين المحدثين ، والقائل بأن الجسيمات ليست هى الأجزاء الأولية الأساسية المكونة للمادة ، بل « شىء اكثر تجريدا بكثير مثل الشحنة وعدد باريون والايزوسبين » ولكن الواقع أن الطبيعة لا تتطور من المجرد الى العينى بل دائما من العينى الى العينى ، واما التطور من المجرد الى المحسوس فليس سوى أحد مظاهر تطور معرفتنا ، ولا يمكن أن توجد فى الطبيعة خواص قائمة بذاتها دون حوامل لها مثل الشحنات الكهربية وأعداد بايرون الخ ، منفردة ، كما يعتقد بعض الفيزيائيين • وأما فكرة وجود (خصائص مجردة) بوصفها الأجزاء الاساسية للمادة دون حوامل لها ، فهى نتيجة اقحام وجه من أوجه معرفتنا التى تحوى بالضرورة تطور الفكر من المجرد الى المحسوس ، على الطبيعة •

لكن التطور من المجرد الى المحسوس كان بالنسبة لهيجل قانونا يحكم تطور الطبيعة ، وهذا يؤكد مرة اخرى أن نقد فلسفة هيجل له أيضا علاقة وثيقة بتحليل بعض افكار الفيزياء الحديثة التى ترتكز على فكرة هيجل هذه •



صفحات من ترجمة لكتاب هيجل

هذه الترجمة لا تعنى أن المترجم يحتضن فلسفة المؤلف . وانما أريد بها اكتشاف طاقات جديدة للغة العربية وتعبيد طرق حديثة من التفكير لأبنائها ، وذلك بعد وقوف دام منذ التركة الأرسطوطاليسية وفى وقت يحتم علينا استئناف المسير(١) .

مقدمة :

من الطبيعى أن نظن أنه قبل التعرض فى الفلسفة للشىء نفسه ، أى للمعرفة الفعلية بما هو موجود حقيقة ، ينبغى علينا أن نتفق أولا على ماهية هذه المعرفة التى نرى فيها الآلة التى نحصل بها على المطلق أو الوسط الذى من خلاله ندركه . هذا التحوط له فى الظاهر ما يبرره : فمن جهة قد تكون هناك ضروب شتى من المعرفة وقد يكون بعضها أصلح من البعض الآخر المغرض المنشود ، وتحوطنا يبرره اذن امكان الاختيار الخاطىء بينها ، ومن جهة أخرى فالمعرفة اذ كانت ملكة من نوع ونطاق ما ، دون مزيد من التحديد لطبيعتها وحدودها ، فانا قد نصادف سحب الخطأ بدل أن نبلغ سماء الحقيقة . وفى النهاية يتحول هذا الحذر تحولا محتوما الى اعتقاد راسخ مؤداه أن كل محاولة تهدف الى أن تكتسب للوعى ما هو فى ذاته انما هى محاولة تقوم على تصور يداخله التناقض وأن بين المعرفة والمطلق حدا فاصلا . فالمعرفة ان كانت الآلة التى نحصل بها على الماهية المطلقة ، بدر الى الذهن أن الآلة اذا طبقت على شىء لم تتركه كما كان لذاته بل أدخلت عليه تحويرا وتبديلا . فان لم تكن المعرفة آلة تصطنعها فاعليتنا بل نوعا من الوسط المنفعل الذى يصل الينا من خلاله نور الحقيقة ، لزم اننا لا نتلقى هذه الحقيقة كما هى فى ذاتها بل كما

---

(١) جميع ما ورد بين قوسين اضافة من المترجم .

هى فى هـذا الوسـط ومن خلاله . ومثلنـا فى الحالين كمثل من توسـل بواسطة لا تلبث ان تحدث عكس الغايه ، أو قل ان التناقض انما هو فى اصطناع الواسطة أيا كانت . صحيح انه يبدو أننا ربما وسعتنا مداواة هذا العيب اذا عرفنا دخل **الآلة** ، فهذه المعرفة تتيح لنا ان نطرح من النتيجة نصيب الآلة فى الفكرة التى تحصلت لنا بفضـلها عن المطلق ، وبذا نسـتخلص الحق فى نقائه . فانا اذا طرحنا من شيء مصنوع نصيب الآلة فى صنعه ، رجع الشيء — واعنى به المطلق — الى ما كان عليه بالنسبة الينا قبل هذا الجهد، وهذا الجهد اذن عناء مضيع . فان شبهنا المطلق بالطير ولم تكن الآلة الا شبكة ترمى لصيده أو تقريبه منا بعض القرب بدون أن تغير منه ، كان الجواب أن المطلق لو لم يكن فى ذاته ولذاته قريبا منا منذ البدء قربا مختارا ما أبه بهذه الحيله . نعم ان المعرفة لن تكون عندئذ الا خداعا ، فكل هذا الانشـغال الذى تتمسـح به كانها تطلب مستصعبا انما يهدف الى اقامة علاقة مباشرة هى اذن علاقة سهلة . فان علمنا بحث المعرفة باعتبارها **وسطا** ، قانون انكسـار الشعاع ، ما افادنا طرحه من النتيجة ، فانكسار الشـعاع نفسه الذى تلمسنا به الحقيقة ، فان طرحته هو لم يبق سوى اتجاه مجرد او محل خاو .

ولكن اذا كانت مخافة الخطأ توقع فى التشكك فى العلم ، وهو الذى لولا هذا التوجس لمضى فى طريقه وعلم فعلا ، فلسنا نرى لم لا نتشكك على العكس فى هذا الشك ولم لا نخشى أن تكون هذه المخافة من الخطأ هى الخطأ نفسه . فالواقع أن هذه المخافة تفترض التسليم بصدق بضعه من من الأمور بل بصدق الكثير ، وهى تقيم توجساتها وأستنباطاتها على هذا الأسـاس الذى ينبغى امتحانه أولا حتى نعلم هل هو الحقيقة . انها تفترض فكرة عن المعرفة باعتبارها **آلة ووسطا** وتفترض **فصلا بيننا وبين هذه المعرفة** ، ثم هى تفترض على الأخص ان المطلق بجانب وان المعرفة تقع بجانب آخر قائمة لذاتها ، منفصلة عن المطلق، دون أن تفقد مع ذلك واقعيتها ، أى هى بعبارة أخرى تفترض أن المعرفة ، وهى التى بخروجها عن المطلق تخرج أيضا يقينا عن الحقيقة ، تظل مع هـذا معرفة حقـة ، وبذا تبين الخشية المسماة باسم خشية الخطأ عن نفسها فاذا هى خشية من الحقيقة .



هذه النتيجة تلزم من أن المطلق وحده هو

الحق وان الحق وحده هو المطلق . نعم ان فى الامكان مدافعتها احتجاجا بأنه قد تكون هناك معرفة لا تدرك المطلق كما يقتضيه العلم دون أن يمنع ذلك كونها معرفة حقه وبأن المعرفة بوجه عام قد تكون عاجزة عن ادراك المطلق دون أن يمنع ذلك قدرتها على ادراك حقيقة أخرى . ولكنا نرى فى النهاية ان الاسترسال فى مثل هذا الكلام لن يؤدى بنا الا الى تمييز غامض بين ما هو حق بالاطلاق وبين حق من طبيعة خرى ، ونرى ان المطلق والمعرفة وغيرهما كلمات تفترض مدلولا ينبغى اكتسابه أولا . (الى هنا ينتهى المؤلف من نقد نظريات نقد المعرفة ويبدأ فى بيان ضرورة اتباع طريق آخر هو طريق الكشف عن صورة تطور المعرفة تطورا جدليا وتطور الموضوع معها) .

اننا لا نحتاج الى أن نشغل أنفسنا بهذه التشبيهات التى لا نفع منها وهذه الأساليب من الكلام عن المعرفة باعتبارها آلة لتحصيل المطلق أو وسطا ندرك الحقيقة من خلاله ، اى العلاقات التى تسوقنا اليها فى النهاية كل هذه الافكار عن معرفة مفارقة للمطلق ومطلق مفارق للمعرفة ، ولنا يضا ان نترك الافاضة فى الحيل التى العلاقات حتى يتحلل من الجهد العلمى مع الظهور يستخرجها فقر الكفاءة فى العلم من مثل هذه فى الوقت عينه بمظهر النشاط انجاد المعنى ، لنا بدل ذلك ودون ان تتكلف الاجابة عن هذا كله ، لنا ان نطرح جانبا جميع هذه الافكار باعتبارها ظنية غير ملزمة وأن نعد غشا ما ارتبط بها من استخدام لكلمات كالمطلق والمعرفة وكالموضوعى والذاتى وغيرها من كلمات لا حصر لها نفترض أن معناها يعلمه الجميع . فالايحاء الى حد بأن معناها يملكه الكل والى حد آخر بأن القائل يملك تصورها ، لا تبدو له غاية سوى التخلص من مهمتنا الأساسية ، وهى بالتحديد الابانة عن هذا التصور . أولى بنا أن نتخلص على العكس من مثل هذه الأفكار وهذه الأساليب من الكلام التى يراد بها اقصاء العلم نفسه ، فان هى الا ظاهرة جوفاء من ظواهر المعرفة تتبدد حين يدخل العلم . بيد ان العلم وهو يدخل ، هو نفسه ظاهرة فدخوله ليس اكتمالا له فى حقيقة وتنمية لها . لهذا استوى أن نتصور العلم على أنه الظاهرة لانه يدخل فيحتل مكانا **بجانب معرفة أخرى** أو ان نقول ان هذه المعرفة الأخرى المجردة من الحقيقة هى النحو الذى يحدث عليه ظهوره . ولكن واجب العلم أن يتحرر من هذا المظهر ، ولا سبيل له الى ذلك الا بمواجهة هذا المظهر نفسه . فلا يستطيع العلم ان ينبذ معرفة **ليست بالمعرفة الحقة** مكتفيا فى ذلك بأن يعلن أنها لا تعدو أن تكون نظرة عامية الى الأشياء وأن يؤكد ان معرفته هو معرفة من طراز مختلف كل الاختلاف وأن المعرفة الاخرى عدم بالقياس اليه او ظل لمعرفته هو الأحسن . فمثل هذا **التوكيد** تصريح منه بأن قوته تنحصر **فى وجوده** ، ولكن المعرفة غير الحقة تحتكم أيضا الى هذه الواقعة ذاتها ، **انها موجودة** ، وتؤكد ان العلم عدم بالقياس اليها ، وما ترجح كفة التوكيد المحض اذا وازنته بتوكيد يعدله . وحق العلم اقل فى التحدث عن حس أدق تتجلى لمحات منه فى المعرفة غير الحقه كأنها اشارات الى العلم ، فهذا يعنى أن العلم يحتكم مرة أخرى الى وجوده وأنه فوق ذلك يحتكم الى نفسه كما هو ماثل فى معرفة ليست بالحقة ، اى يحتكم الى وضع رديء لوجوده والى ظاهرته بدل الاحتكام الى ما هو اياه فى ذاته ولذاته . ذلك هو السبب الذى من أجله وجب القيام هنا بشرح ظهور المعرفة أو شرح المعرفة الظاهرة .

هذا الشرح اذا كان موضوعه المعرفة الظاهرة فقط ، لا يبدو أنه العلم الحر متحققا فى شكله الأصيل (ويعنى به المؤلف المنطق من حيث يكشف عن العلاقات الجدلية بين التصورات لا بين أشكال المعرفة الظاهرة) ولكننا اذا نظرنا الى الأمر من هذه الوجهة أمكن أن نعد هذا الشرح بمثابة الطريق الذى يجتازه الوعى الطبيعى بدافع من النازع الذى ينزع به الى المعرفة الحقة أو بمثابة الطريق الذى تسلكه النفس اذ تجتاز سلسلة مكوناتها واحدة بعد الأخرى كأنها المراحل المقدرة لها بحكم من طبيعتها ، وهكذا تعلو بتطهرها الى العقل وتبلغ بتمام خبرتها بنفسها الى معرفة ما هى اياه فى ذاتها . (أى أن النفس تعلو الى مرتبة **العقل** عبر خبرة **الوعى** . لاحظ اذن الفرق بين هذه الحدود الثلاثة .)

على هذا الطريق سوف يتبين أن الوعى الطبيعى انما هو تصور للمعرفة او معرفة غير متحققة . ولكن هذا الوعى اذ كان يرى نفسه مباشرة على أنه المعرفة المتحققة ، فهذا الطريق سوف يبدو له سالب المغزى ، وما هو تحقيق للتصور سوف يعدل فى نظرته ضاعه ، **لانه يفقد على هذا الدرب حقيقته** . لهذا جاز أن نعتبر هذا الطريق كانه طريق الشك و بعبارة اصوب كانه طريق اليأس (وفى الأصل جناس : الشك Zweifil واليأس verzweiflung



لأن الذى يحدث هنا لا علاقة له بالمدلول الشائع للشك ، ألا وهو المحاولة الرامية الى تقويض هذه الحقيقة المدعاة أو تلك محاولة يعقبها اختفاء نسبى للشك ورجوع الى هذه الحقيقة بحيث يصير الأمر فى النهاية الى ما كان عليه فى البداية (الاثارة هنا الى الشك الديكارتى) · هـذا الطريق على العكس نفاذ موعى الى لا حقيقة المعرفة الظاهرة من حيث ترى الواقع متحققا أقصى التحقق فيما هو بالأحرى التصور غير المتحقق . هذا الشك المستوعب يختلف مما تتوهم الحمية المحبة للظهور بمظهر الجد أنها قد تحلت به وتسلحت من اجل الحقيقة والعلم ، لا وهو **العزم** المعقود على الا نخضع للسلطة المنسوبة الى أفكار الغير وأن نبحث كل شيء بأنفسنا لا نتبع الا اقتناعنا ، لا بل أن ننتج كل الحقيقة بأنفسنا فلا نعتبر حقا الا ما صدر عنا . فسلسلة الأشكال التى يجتازها الوعى على هذا الطريق هى بمثابة التاريخ المفصل **لتكون** الوعى نفسه على العلم ، فأما العزم المشار اليه فيمثل عملية التكوين فى صورة مبسطة كأنها قرار ينفذ وينجز مباشرة . ازاء هذا التوهم ، هذا الطريق نمو فعلى · فاتباع المرء اقتناعه يفضل يقينا مسايرته رأى الغير ، ولكن محتوى الاعتقاد لا يتغير بالضرورة ، ولا الحقيقة تحل بالضرورة محل الخطأ بتحول الاعتقاد المؤسس على السلطة المأثورة الى اعتقاد قوامه الاقتناع الخاص . فالبقاء فى مجال الظنون والأحكام المتلقاة استنادا الى الاقتناع الخاص لا يختلف منه اذا استند الى سلطة الغير ، اللهم الا فيما يصحبه من انعجب . فأما الشك الذى يتناول الوعى الظاهرى فى كل مجال امتداده فانه على العكس يمكن العقل لأول مرة من أن يفحص ما هى الحقيقة ، وذلك من حيث يؤدى الى اليأس من جميع الآراء والافكار والظنون المسماة بالطبيعية ، يستوى بعد ذلك وصفها بكونها أصيلة او منحولة ، بينما هى لا تزال تملأ الوعى الذى **يعتزم فحص الحقيقة فورا** وتثقله ـ ومن ثمة عجز فى واقع الأمر عن تحقيق ما انتوى .

ان النسق الكامل لأشكال الوعى المجرد لـ nicht realen والمراد الوعى الذى يفصل بين معرفته وموضوعه دون أن يستتم باستتمام التطابق بينهما ، فمعظمه نية أو عزم **مجرد** وأقله تحقيق واقعى ·) يتولد من ضرورة عملية التكوين ومن ذلك يحسن أن نلاحظ بوجه عام وعلى سبيل التمهيد ان الابانة عن الوعى القاصر عن الحقيقة فى قصوره هذا ليست سلبا محضا كما يتبدى للوعى الطبيعى بنظرته الواحدة الجانب ، لا بل ان معرفة تجعل من هذه النظرة الواحدة الجانب ماهيتها لهى شكل من أشكال الوعى غير المكتمل وهى بهذه الصفة تندرج بين هذه الاشكال ، وبهذه الصفة سوف تعرض لنا فى الطريق . والمذهب الشكى بالذات هو الذى يرى دائما فى النتيجة **عدما محضا** ولا يرى أن هذا العدم انما هو بوجه محدد عدم لما **نتج هو عنه**، ولكن العدم اذا اقتصرنا على اعتباره عدما لما ينتج عنه ، هو فى الواقع النتيجة الحقيقية : انه نفسه عدم محدد ، **ذو محتوى** · أن المذهب الشكى ، وهو الذى ينتهى الى العدم المجرد او الفراغ ، لايستطيع التقدم بعد ذلك بل يتحتم عليه الانتظار حتى يعرض له جديد ليلقى به فى ذات الهاوية الفارغة · ولكنا اذا اخذنا النتيجة على ما هى عليه حقيقة ، أى على انها نفى **محدد** ، لتولدت فى الحال صورة جديدة ولحدثت فى النفى النقله التى تتأدى بفضلها عملية التكوين متحققة خلال السلسلة الكاملة لأشكال الوعى (لا تغيب عن القارىء أهمية هذه الفقرة ، ففيها يكشف المؤلف عن سر ضرورة الحركة الجدلية فى رأيه ، ألا وهو طبيعة النفى من حيث لا ينبغى عزله عن المحتوى

المفضى ، ومن حق القارىء مع هذا أن يسأل : كيف يمكن أن يؤدى نفى قضية ما الى غير هذه القضية المنفية ، أى الى أخرى ايجابية) ٠

وهدف المعرفة أيضا مرسوم لها بضرورة تعدل سلسلة المراحل ٠ انه قائم حيث لا تحتاج المعرفة انى تجاوز ذاتها ، حيث تجد نفسها ويتوافق التصور والموضوع ٠ فالتسلسل نحو هو الهدف لا يحتمل وقوفا ولا اكتفاء بمرحلة ماضية . فالكائن المقيد بالحيلة الطبيعية لا قوة له بذاته على تجاوز حضوره المباشر ، وانما يدفعه غيره الى ما وراء هذا الكون هناك ، وهذا النزع عن أينه يعنى موته (٢) . فأما الوعى فانه لذاته امتلاك لتصوره ، وهو اذن بلا واسطة فعل لا يتجاوز الحد ، فان تعلق الحد به فعل تجاوز ذاته لـ الكائن الحى بما هو كذلك لا يدرج نفسه تحت الجنس الذى ينتسب اليه على عكس ما يقع للوعى ٠ فالوجود الفردى اذا اندرج فى الوعى انضاف اليه آفق من الما وراء ، ولو اتخذ أبسط الصور ، صورة الحدس المكانى : **ما بجانب** الحدود ٠ والوعى اذن خضوع لهذا العنف الذى هو مصدره والذى يفسد عليه كل اكتفاء محدود . وفى حساسية هذا العنف قد ترتد الهيلة أمام الحقيقة وتنزع الى المحافظة على ما توشك فقدانه . ولكن هذه الهيلة لا يمكن أن تهدأ ، فعبثا تحاول الاستقرار فى خمود بارحة الفكر ، بل الفكر عندئذ يقلقه غياب الفكر وقلقه يزعج هذا الخمود وعبثا تتشبث بهذا اللون من الاستجابة العاطفية التى تؤكد أن كل شىء **حسن فى نوعه** (أى أن الشر لا يدخل الا بالمقارنة ٠) فهذا التوكيد لا يفلت من عنف المنطق (لا بمعنى العلم بل المنطق من حيث هو ملكة وترجمنا به :
ويرادفه بالفرنسية والانجليزية على الترتيب :
Raison Reason. (٠ الذى قد لا يرى شيئا ما حسنا من حيث هو نوع بالتحديد ولقد يستتر الخوف من الحقيقة عن نفسه وغيره وراء مظهر الفطنة التى لا تخدعها فكرة سواء صدرت عن الأنا أو الغير ، كأن فرط الحماسة للحقيقة قد جعل صعبا عليها بل محالا أن تنتهى الى حقيقة آخرى سوى حقيقة البطلان. هذا النوع من البطر (بطر الحق ، تكبر عنه ولم يقبله) ٠ يعرف كيف يبطل كل حقيقة ليعود بعد ذلك الى ذاته ، فمرعاه فهمه الذى يذيب الأفكار جميعا بدل أن يستخرج محتواها والذى لا يعرف الا العثور المتكرر على الأنا فى فحولته ـ انه اكتفاء ينبغى تركه لشأنه،

Das Allge meine لأنه يتهرب مما صح على الكل ومرادفه الحرفى بالعربية هو الكلى ، وبالفرنسية والانجليزية على الترتيب : L'universel The universal. ولا يبحث الا عن الكون للذات ٠

بعد هذه الكلمة التمهيدية المجملة فيما يتصل بنمو التقدم فى سلسلة المراحل وضرورته ، قد يفيد أن نقول اخرى عن منهج التنمية . ان هذا الشرح الذى نقدمه على **انه مسلك** للعلم تجاه **المعرفة الظاهرة** وعلى انه **استقصاء فى واقعية المعرفة واختيار** لها ، يبدو أمرا مستحيلا بغير فرض نسلم به قبل البدأ باعتباره **مقياسا** ٠ فان نختبر شيئا معناه أن نطبق عليه مقياسا معينا ، فان تبينت مساواته للمقياس أو لا مساواته حكمنا عليه بالصحة أو بعدمها . والمقياس بوجه عام ، أو قل العلم ان كان هو المقياس ، نسلم به عندئذ على انه **الماهية** أو انه **ما فى ذاته** . ولكن ههنا « حيث لا يعدو العلم أن يظهر ، فلا هو ولا سواه **يجد أقل مبرر** لاعتباره الماهية أو ما هو فى ذاته ، وبغير هذا لا يتسنى أى اختبار فيما يبدو ٠ (الابتداء بنقد المعرفة تلوح هنا ضرورته من جديد ٠ ولكن المؤلف سوف يرفع هذا الاشكال ٠) ٠



هذا التناقض مع رفعه يبرزان على نحو أدق اذا تذكرنا الخصائص المجردة للمعرفة وللحقيقة كما نلقاها فى الوعى · فالوعى **يميز** من نفسه شيئا عداه **يحيل** نفسه اليه ، أو بالتعبير الدارج: كل شىء شىء **ماثل للوعى** · والوجه المحدد من هذه **الاحالة** أو من مثول الشىء **للوعى** هو **المعرفة**. ولكنا نميز من هذا الكون لغيره كون الشىء **فى ذاته** · فما هو قائم بالنسبة الى المعرفة نميزه أيضا منها ونضعه على انه قائم خارج هذه العلاقة . وهذا الجانب ، جانب كونه فى ذاته ، نسميه **الحقيقة** . ولا يعنينا هنا أن نرى ماتضمه هذه الخصائص ، فالمعرفة الظاهرة اذا كانت هى موضوعنا فخصائصها أيضا سوف نتلقاها كما تعرض لنا من غير اعمال ، وانها لتعرض لنا على النحو الذى وصفناه ·

فان أردنا الآن أن نستقصى حقيقة المعرفة ، بدا أن سؤالنا ينصب على ما هى المعرفه فى ذاتها ، ولكن المعرفة فى خلال ذلك سوف تكون موضوعنا **نحن** قيامها قيام **لنا** وماهيتها ، حين ندركها ، لن تخرج عن كونها لنا . ومعنى هذا أن ما سوف نقول انه ماهيتها لن يعرب عن حقيقتها بل عن معرفتنا بها وحسب . وهكذا لا تخرج الماهية والقياس عنا ، وما كانت تنبغى مقارنته بالمقياس والانتهاء فى شأنه بحكم مؤسس على هذه المقارنة سوف يكون فى حل من انكار المقياس .

ولكن طبيعة الموضوع الذى نبحثه تتعدى هذا الفصل أو هذا المظهر من الفصل ومن الافتراض. فالوعى مزود بمقياسه المستمد منه هو · ومن ثمة لن يخرج بحثنا عن آن يكون مضاهاة للوعى بنفسه ، لأن التفرقة السابقة الذكر محلها الوعى ذاته . ففيه هو يتم حضور **لغيره** ، هذا الحضور الذى تتخصص به عنده لحظة المعرفة بوجه عام. وفى الوقت عينه فان هذه المغايرة لا تستغرقها هذه العلاقة ، بل الغير أيضا ، فى نظرته ، موجود خارج هذه العلاقة ، اى موجود **فى ذاته** على أنه الحقيقة . وهكذا نجد فيما يعلنه الوعى داخل نفسه على أنه الماهية أو الحقيقة ، فى هذا نجد المقياس المستمد منه هو لنقيس به معرفته . فان اطلقنا على المعرفة من ناحية اسم : التصور ، وعلى الماهية و **الحقيقة** من ناحية أخرى باسم : الموجود أو **الموضوع** ، تلخص الامتحان فى أن نرى هل يطابق التصور الموضوع . وان عكسنا فاطلقنا وعلى الماهية أو **الحقيقة** من ناحية أخرى باسم : التصور ، وفهمنا **الموضوع** على أنه التصور من حيث هو موضوع ، اى كما يحضر **لغيره** ، تلخص الامتحان فى أن نرى هل يطابق الموضوع التصور.

ومن الواضح ان هذين الاصطلاحين يستويان ، وانما المهم ان نتذكر طوال مبحثنا كله ان هاتين اللحظتين : **التصور والموضوع ، الكون للغير والكون فى الذات** ، تقع كلتاهما داخل المعرفه التى نفحصها ، وأننا لا نحتاج اذن الى أن نجلب معنا مقاييسنا أو الى تطبيق ارائنا **نحن** ، بل انا على الضد لن يتيسر لنا النظر فى الأمر كما هو **فى ذاته ولذاته** الا اذا نحيناها ·

ولا يقف الأمر عند زوال الحجة الى كل اضافة من جانبنا من حيث ان التصور والموضوع، المقياس والمقاس ، حاضران فى الوعى نفسه ، بل لسنا نحتاج حتى الى المضاهاة بين هاتين اللحظتين والى **الامتحان** بالمعنى الصحيح للكلمة، فالوعى اذ كان يمتحن نفسه بنفسه لا يترك لنا هنا ايضا دخلا آخر سوى أن نشهد ما يحدث . وبيان ذلك أن الوعى وعى بالموضوع من جهة وبنفسه من جهة أخرى ، أى بما ينزل عنده منزلة الحق وبالمعرفه المتحصلة لديه عن هذا الحق . واذا كان الحدان حاضرين **له نفسه** ، فهو نفسه مضاهاتهما ، **له هو** تتبدى معرفته بالموضوع مطابقة له أو مخالفة . صحيح ان حضور الموضوع للوعى يبدو يوافق علمه به بلا استقلال لهذا الحضور عن هذا العلم ، أو قل أن الوعى يبدو عاجزا عن ان يأتى الموضوع من الخلف حتى يراه على غير **ماهو عليه له** وكما هو **فى ذاته** والوعى بذلك يبدو قاصرا عن امتحان معرفته بالرجوع اليه . ولكن لا ننسى ان حصول الوعى على معرفة هى بالاجمال معرفة بموضوع ، هو الذى يتضمن وجود التفرقة بين شىء يعدل فى ناظره الموضوع كما هو **فى ذاته** وبين معرفة يتمثل فيها كون الموضوع **للوعى** . وعلى هذه التفرقة التى هى حقيقة واقعة ينهض الامتحان . فان ظهر بالمقارنة عدم الاتفاق بدا واجبا على الوعى أن يغير معرفته حتى يطابق الموضوع ، ولكن المعرفة اذا تغيرت تغير أيضا فى واقع الأمر الموضوع نفسه ، فلقد كانت المعرفة فى جوهرها معرفة بالموضوع ، فان اختلف معها الموضوع أيضا لأنه كان ينسب الى هذه المعرفة انتسابا جوهريا (مثال ذلك أن المعرفة قد يلوح أولا أنها الاحساس ، فان تبين بالخبرة نقص هذه المعرفة ، تغيرت فصارت الادراك الحسى ، وتغير معها الموضوع فلم يعد بما هو كذلك بل الشىء المدرك بالحس ، ثم « الشىء » يصبح الطاقة ، موضوع نوع جديد من المعرفة ، هى الفهم العلمى، وهكذا على النحو الذى سوف يبنيه المؤلف تفصيلا ·) ومن هنا يحدث للوعى أن ما كان

ينزل عنده منزلة الشيء في ذاته لا تعود له هذه الصفة ، أو هو يعود الشيء **في ذاته كما كان بالنسبة** الى الوعى فحسب . وعليه فالموضوع كذلك ينهار حين يتبين الوعى فى صدر موضوعه عدم مطابقة معرفته لهذا الموضوع ، او مقياس الامتحان يتغير اذا لم يثبت المقاس فى وجه الامتحان ، والامتحان ليس امتحانا للمعرفة وحدها بل أيضا لمعيارها .

هذه الحركة الجدلية التى يجريها الوعى على نفسه ، فى معرفته وموضوعه على السواء ، هذه الحركة **من حيث ينجم عنها الموضوع الحقيقى الجديد** ، هى على التحديد مانسميه **خبرة**. وههنا لا بد لنا حتى نلقى ضوءا جديدا على الجانب العلمى لهذا الشرح من أن نبرز لحظة تتضمنها الحركة التى وصفناها . ذلك أن الوعى يعلم **شيئا ما** ، وهذا الموضوع هو الماهية أو هو الشيء **فى ذاته** ، ولكنه أيضا **الشيء فى ذاته** بالنسبة الى الوعى ، ومن هنا يدخل الاشتباه على هذا الحق. فنحن نرى أن الوعى له الآن موضوعان: أحدهما **هو الشيء الاول فى ذاته** وآخرهما هو **الكون للوعى لهذا الشيء فى ذاته** . هذا الموضوع الاخير يبدو للوهلة الاولى انه انعكاس للوعى فى (مرآة) نفسه : تمثل منه لاالموضوع بل لمعرفته بالموضوع الاول ليس الا . بيد ان الموضوع الاول ، كما سبق بيانه ، يتغير فى خلال هذه الحركة ، فكيف عن أن يكون الشيء فى ذاته ويصبح موضوعا يدركه الوعى على انه **الشيء فى ذاته بالنسبة اليه** فقط ، بحيث يغدو ذلك **الكون له لهذا الشيء فى ذاته** هو الحق ، وهو ما يعنى أنه يغدو **الماهية** أو يغدو **موضوع الوعى** . هذا الموضوع الجديد يتضمن عدم الاول ، انه تمام الخبرة به .

هذا الشرح لمجرى الخبرة ينطوى على لحظة لا يبدو فيها مطابقا للمفهوم الشائع للخبرة . ذلك أن النقلة من الموضوع الاول ومعرفته الى الموضوع الآخر الذى نقول ان الخبرة تبلغ فيه تمامها ، قد فهمناها على أنها الصيرورة التى تتحول بها معرفة الموضوع الاول ، أو الكون للوعى للشيء الاول فى ذاته ، الى الموضوع الثانى . ولكننا على العكس من ذلك يخيل الينا عادة اننا نجد لا حقيقة **تصورنا الاول** فى موضوع **آخر** نعثر عليه عثورا عارضا خارجيا وكأن نصيبنا يقتصر بالاجمال على محض تقبل ماهو فى ذاته ولذاته. فاما بحسب وجهة النظر التى شرحناها ، فالموضوع الجديد يتبين أنه قد أتى الى الوجود بوساطة **قلب يصيب الوعى** نفسه . هذه النظرة الى الأمر اضافة من عندنا ، بها تتسنى تعلية سلسلة خبرات الوعى الى مرتبة الخطوة العلمية ولا يرى الوعى الذى ندرسه شيئا منها. والواقع أننا نواجه هنا ذات الملابسة التى سبق أن تحدثنا عنها بصدد العلاقة بين هذا الشرح وبين الشك: فما كان ينبغى أن تسلم النتيجة المترتبة على المعرفة غير الحقه الى العدم الفارغ ، بل كان يجب ادراكها على أنها عدم ما **صدرت عنه** ، نتيجته المتضمنة بذلك ما انطوت عليه المعرفة السابقةمن الحق ، فالأمور تعرض اذن على هذا النحو: حين ينخفض فى نظر الوعى مابدا له أولا انه الموضوع الى معرفة بهذا الموضوع ، **يصير الشيء فى ذاته** فاذا هو **كون للوعى للشيء فى ذاته** ، حينئذ يظهر الموضوع الجديد الذى يظهر أيضا بظهوره شكل جديد للوعى ، تختلف ماهيته من ماهية من ماهية سابقة. هذه الملابسة هى التى تقود تعاقب جميع أشكال الوعى فى ضرورتها . وهذه الضرورة بالتحديد، أو هذا النشوء للموضوع الجديد الذى يواجهه الوعى دون أن يعرف ماتاه ، هى وحدها ما نشهد نحن جريانه خلف ظهره،ان صح التعبير . وهكذا تدخل فى حركة الوعى لحظة قيامها فى ذاتها أو بالنسبة الينا نحن ، دون أن تحضر للوعى المأخوذ فى الخبرة حضورا مدركا ، ولكن محتوى ما نشهد ولادته يحضر له وما نعدو نحن أن ندرك الجانب الشكلى لهذا المحتوى أو تولده البحت فما ولد موجود **بالنسبة له** وجود الموضوع ليس غير، واما **بالنسبة الينا** فهو أيضا حركة وصيرورة .

هذه الصيرورة هى التى بفضلها كان هذا الطريق نحو العلم نفسه علما ، وبحسب محتواه علم خبرة الوعى .

ان خبرة الوعى بذاته لا يمكن ، بحسب تصورها نفسه ، الا أن تحتضن النسق الكامل للوعى ، أن تضم ملكوت العقل فى حقيقته الشاملة ، بحيث تنسرد لحظات هذه الحقيقة على النحو المحدد المنصوص عليه هنا : لا كلحظات مجردة صرفه ، بل كما هى للوعى أو كما ينبثق الوعى فى علاقته بها ، أى على النحو الذى كانت من أجله لحظات الكل **تجسدات للوعى** . ان الوعى بدفعه نفسه نحو وجوده الحق سوف يبلغ حدا يتخلص فيه من مظهر المشوب بشيء بجانبه ، حاضر بنسبة اليه فقط حضور الغريب ، حدا يتحقق فيه التساوى بين الظاهرة والماهية ويتم بذلك التطابق بين شرحها هذا وبين علم العقل بالمعنى الصحيح ، وفى الخاتمة فان العقل حين يدرك ماهيته هذه ، سوف يرشد الى طبيعة المعرفة المطلقة .

هيجل وماركس والفلسفة البرجوازية المعاصرة

بقلم : ت . ا . أويزرمان
ترجمة { حسين اللبودي
عبد السلام رضوان

ان النظريات الفلسفية انما هى أحداث حاسمة فى تاريخ البشرية • ولا يرجع ذلك الى مجرد كونها معالم بارزة على طريق التطور الفكرى للبشرية ، بل يرجع أيضا الى أنها تستخلص الجوهر الروحى لعصرها • فهذه النظريات تكشف بدقة عن حاجات ومطالب عصرها ، كما تكشف عن صراعاته مع قوى الماضى والحاضر التى تجابهه ، وعن مثله العليا الاجتماعية والأخلاقية والفكرية •

ذلك لأن القضايا العابرة ـ من وجهة نظر التاريخ ـ لكل عصر تحوى مع ذلك فى داخلها آمالا باقية • وهذا هو السبب فى أن النظرية الفلسفية الكبرى تتجاوز حدود عصرها لتصبح تراثا روحيا تملكه البشرية بأسرها • وفى مجال تاريخ الفلسفة (حيث يلتقى كل جيل جديد بمراحل التطور السابقة فى آن واحد) ـ نجد تلك الساحة الفكرية الوحيدة التى يلتقى فيها مفكرو الاجيال المختلفة كما لو كانوا متعاصرين • وفى هذا الميدان يصبح فى مقدورنا أن نطرح الاسئلة على من سبقونا ، وعلى الرغم من أنه سيتوجب علينا نحن أن نتوصل الى اجاباتهـا ، الا أن النظريات الفلسفية السابقة تعيننا مع ذلك على حل مشاكل الحاضر • واننا لنجد مثل ذلك الفهم للفلسفة بوصفها وعى بالعصر عند كل من هيجل وماركس ، وان هذا الفهم لهو ما ينبغى أن يطبق تطبيقا كاملا على نظرياتهما الخاصة •

ت.ا. أويزرمان (١٩١٤ ـ ..) استاذ الفلسفة بجامعة الدولة بموسكو .



كانت فلسفة هيجل هى الوعى الذاتى للعصر الذى تأسس فى غضونه المجتمع البرجوازى ، وكانت هذه الفلسفة فى الواقع أبرز محاولة جرت على الصعيد النظرى لفهم ما سبقها من تطور ولتشوف احتمالات المستقبل • بينما كانت نظرية ماركس هى الوعى الذاتى لعصر حركة السعى الى تحرر الطبقة العاملة ، كما كانت رؤية علمية نافذة للمجرى الباطنى لتطور المجتمع البرجوازى ، الذى يخلق من خلال تقدمه الذاتى المتطلبات المادية والروحية للانتقال الثورى الى نقيضه أى المجتمع الاشتراكى • **وهذا يعنى أن مادية ماركس الديالكتيكية هى الاستمرار المباشر لمثالية هيجل الديالكتيكية ، ليس فقط بالمعنى النظرى بل ايضا بالمعنى التاريخى •**

ولقد كان الديالكتيك الهيجلى على حد التعبير الموفق **لهرزن** هو « **علم جبر الثورة** » • وهذا لا يعنى بالطبع أن هيجل قد أبدى تقديرا كاملا لمغزى الانتفاضات الثورية فى تاريخ البشرية • لأن هذا هو ما كان يفتقر اليه • الا أن الجانب الاقوى ، ونستطيع أن نقول ، الاكثر أهمية فى منهج هيجل وفى طابعه العام كانسان ومفكر ـ هو هذا الشغف المشوب بالحماس والذى لا يحد بعملية الحركة فى كل ما هو متغير وحى ومتحول ، (كما بين جاك دى أوند بحق فى كتابه « هيجل ، فيلسوف التاريخ الحى ») • كانت قمم الجبال ، التى رأى فيها جوته رمزا لسكينة مرغوبة •• بعيدة المنال ، كانت بالنسبة لهيجل شيئا يبعث على السأم • **لقد شغف أكثر من أى شىء آخر ، بالحى ، ذلك الذى يتكون وينقضى •** فكل ما يتصف بالوجود فى الزمان ، وخاصة كل ما هو حى ، هو متحول ، وطابع التجدد هذا فى الاشياء الحية هو بعينه الذى يفجر طاقاتها • **ان ديناميية الأشياء الحية تنبعث من جمعها بين المتناقضات • اما المالوف والاعتيادى والتقليدى فهى أشياء تنتمى الى الماضى ، الذى لا يبعث على الاهتمام الا بقدر ما يمهد السبيل الى الحاضر** • ان السبب الاول لاعجاب هيجل بعظماء الرجال أنهم خارجون عن المالوف • « ان تراث الأجيال الغابرة يجثم كالكابوس فوق رؤوس الاحياء » • ان هذه الكلمات التى قالها ماركس كانت خليقة بأن تجد قبولا حسنا لدى هيجل • وقد قال هو نفسه ما يشبه هذا أكثر من مرة ، مزدريا كل انقياد أعمى للتقاليد •

ان هيجل يضع الطبيعة فى مقابل التاريخ ، ذلك لأنه فى الطبيعة ـ على ما يقول هيجل ـ لا جديد تحت الشمس • فالطبيعة تفتقر الى الانفعال لأنها تكرر نفسها دائما ، لكن لا شىء عظيم يحدث دون انفعال : وذلك هو مجال التاريخ ، حيث لا انفصال بين الميلاد والموت • هنا حيث ينبثق الجديد ويتطور متميزا عن ذلك الذى وجد فى



الماضى أو الذى ما زال يتشبث بوجوده هنا ، حيث يناضل الجديد ضد القديم • وهذا الصراع بين المتناقضات هو ما يبعث الجديد • ويكتب هيجل « وعلى ذلك ، يكون الشىء مفعما بالحياة بقدر ما يحوى من تناقضات ، وكذلك بقدر ما لديه من قوة لازمة لاحتواء التناقضات • والصمود أمامها » • فمن الغريب من وجهة نظر هيجل أن يعتقد البعض باستحالة تصور التناقض ، مع أن التناقض هو نفسه القوة الدافعة للعالم •

وبطبيعة الحال فان هذه الأفكار (وكذلك مزاج الذهن والموقف من الحياة المرتبطة بها) لا تشكل الا جانبا واحدا من تعاليم هيجل • فهو منشىء آخر المذاهب الميتافيزيقية الكبرى • الا أن هذا المذهب يحيل منهجه الخاص الى شىء ثانوى ويشوهه • ولقد أشار الشباب الهيجلى الى التناقض بين منهج هيجل الديالكتيكى ، الذى لا يضع نهاية لعملية التطور ، وبين مذهبه الذى يضع حدودا مطلقة لتقدم البشرية الاجتماعى السياسى ولتطورها الفكرى داخل اطار القانون والنظام البرجوازيين •

الا أن الشباب الهيجلى بحث عن مصدر هذا التناقض فى شخصية الفيلسوف ، وفى مركزه الرسمى وأحكامه المسبقة المحافظة • بينما ذهب ماركس وانجلز الى أبعد من ذلك بكثير • فقد قال ماركس : « أنه أمر مفهوم تماما أن يتناقض فيلسوف ما مع نفسه تناقضا واضحا ، نتيجة لهذا التنازل أو ذاك ، بل انه قد يفطن الى تناقضه هذا • لكن شيئا واحدا لن يفطن اليه ، هو أن الامكانية الفعلية لمثل هذا التنازل الواضح ترتد جذورها العميقة الى ما يتصف به مبدؤه من قصور ، أو الى قصور فهم الفيلسوف لمبدئه » •

ويكمن قصور المبدأ الهيجلى ، أى الديالكتيك الهيجلى ، فى كونه مثاليا • ذلك أن التناقض بين منهج هيجل ومذهبه ترتد جذوره النظرية الى التناقض الذاتى — الراسخ — للديالكتيك النظرى المثالى • الذى لا يكون للتناقضات فى ظله وجود الا فى اطار **المفهوم منظورا اليه من الوجهة الانطولوجية** • أى فى حركة الفكر بعد أن أخذت طابعا مطلقا ، وهى الحركة التى يرد اليها تطور كل ما هو موجود • ونتيجة لذلك ، فان حل التناقضات لا يتم الا فى اطار الفكر الخالص • ومن هنا ، فليس هناك تعارض حقيقى بين أضداد هيجل : بل ان كلا منها يتطلع للآخر بود ، كما أن كلا منها يرى فى الآخر وجوده الآخر أو «أناه» الآخر•

لقد نبه ماركس — أثناء عمله فى بحث الدكتوراه — الى سمتين متناقضتين فى ديالكتيك هيجل • فهو قد نوه بتفسير هيجل النظرى للديالكتيك قائلا : « ان الديالكتيك هو نور جوانى خالص ، هو نظرة الحب الثاقبة ، هو الروح الباطن الذى لا يكثره التجزىء المادى الجسمى ، هو المقر الدفين للروح » • لكن ماركس يعود ليؤكد فى الجملة التالية : « ان الديالكتيك هو أيضا الاعصار العاصف الذى يجرف الأشياء فى تكثرها ومحدوديتها ، والذى يزعزع الأشكال المستقلة ، ويغمر كل شىء فى بحر الأزلية الواحد » • ولقد كان هذا الجانب الثورى فى ديالكتيك هيجل ، هو ما طوره ماركس •

وبطبيعة الحال فان الانتقال من الديالكتيك المثالى الى الديالكتيك المادى لا يمكن فهمه خارج سياق تطور آراء ماركس الاقتصادية والاشتراكية ونشاطه السياسى العملى ، بوصفه ديموقراطيا ثوريا أولا ، ثم ثانيا بوصفه الناطق الواعى بلسان المصالح الأساسية للطبقة العاملة وبوصفه منشئا لأيديولوجيتها العلمية • وقد أشار ماركس نفسه الى ذلك ، أولا بتأكيده الارتباط الداخلى لنظريته بحركة الطبقة العاملة ، **وثانيا بملاحظته ان الديالكتيك فى صورته العقلية لا يتعارض مع نظرة البرجوازية للعالم ، تلك النظرة التى تضفى على أسلوب الانتاج الراسمالى طابعا مطلقا** • ومع ذلك ، فالنفى (ليس النفى العدمى العقيم ، وانما النفى

الديالكتيكي العينى) هو سمة أساسية للديالكتيك · وقد فهم ماركس الديالكتيك بهذا المعنى ، وكان ذلك سببا فى أنه أعطى لنقد التفسير النظرى للنفى مكانة رئيسية فى نقده للديالكتيك الهيجلى ؛ ذلك أن النفى يسفر - فى النهاية - عن المصالحة بين الجديد والقديم ، لأن النفى ينفى نفسه وأيضا لأن القديم ، على ما يقول هيجل ، لم يعد بعد قديما ، وذلك بقدر ما يبذل من جهد فى مقاومة الجديد ·

واننا اذ نؤكد الطبيعة المحدودة والقصور وعدم الاتساق فى الديالكتيك الهيجلى ، فانما نحاول بذلك أن نوجه الانتباه الى تأكيد شائع يقابل دائما بالتحدى ارغما عن ذلك · وهو التأكيد القائل بأن ديالكتيك ماركس (شأنه شأن نظريته ككل) هو أساسا نقيض ديالكتيك هيجل ونقيض مذهبه الكامل · ذلك لأن العلاقة بين ديالكتيك ماركس وديالكتيك هيجل هى مثل واضح للنفى الديالكتيكى بوصفه شكلا من أشكال الاستمرار والنمو ·

وعلى ذلك ، يتضح لنا أن أهمية هيجل بالنسبة لعصرنا لا يمكن أن تقررها أكثر نقاط نظريته ضعفا · ان الجانب الثورى للديالكتيك الهيجلى ، هو تلك النواة العقلية لمنهجه - واعنى بها تمجيد الحقيقة ونظرته التاريخية اللماحة والايمان العميق بامكانية التغيير العقلى للحياة الانسانية وبضرورته الموضوعية - ذلك هو ما أعطى الأهمية الكبرى لفلسفة هيجل حتى بالنسبة لعصرنا ·

ان هيجل لم يكن مجرد ناقد متعمق لنظرة فلاسفة التنوير الى العالم (وهذا ما لا يلحظه عادة كثير من الباحثين)، بل انه واصل أيضا أعظم تقاليد التنوير ، لكنه ليس التنوير الذى يصور الآن كما لو كان نوعا من النظريات المتفائلة المسالمة ، وانما هو التنوير الذى يسخر (بلا رحمة) من تلك الفلسفة المتفائلة الزائفة ، انه التنوير الذى كشف فى تعاليم « روسو » العظيمة عن تناقضات عملية التقدم الاجتماعى ، التى سببتها علاقات اجتماعية متناقضة ·

كان هيجل بمنأى عن ذلك التصور الساذج لنور الحقيقة الذى يطرد بذاته ظلام الخطأ ، أو تصور الخير الذى يمكن أن ينتصر على الشر بفضل خيريته ذاتها · ولكنه كان بمنأى أيضا - والى حد أكبر - عن أن ينبذ فكرة التقدم ، أو عن أن يتصورها بوصفها تهديدا للوجود الانسانى ، اذ أن التقدم فى نظره لا يتبع خطا مستقيما ، وانما يحرز من خلال الكفاح والصراع · كان هيجل - بادراكه العميق لمصاعب التقدم الاجتماعى وتناقضاته - بعيدا تماما عن أفكار معاصرينا الذين يذهبون الى أن أى تغيير اجتماعى لا يستطيع أن يزيل هذا التنافر المحتم فى الوجود الانسانى · فلقد تبدت عبقرية الفيلسوف الألمانى على أروع صورة فى تلك الطريقة التى ربط بها أصل وتطور « الوعى الشقى » بوضع الانسان المستعبد ، الذى يعتبر نفسه انسانا حرا «باطنيا» قادرا على النشاط الخلاق · والواقع ان هذه العبودية ينبغى أن تفسر تفسيرا واسعا ، لأن هيجل يصفها على أنها وضع يتعين فيه على الانسان أن يختار بين الحياة دون حرية وبين الموت : فليس ثم طريق ثالث ·

لقد دحض هيجل المفهوم الميتافيزيقى عن الحقيقة الثابتة · وأوضح للمرة الأولى ، أن الحقيقة نسبية ، وانها ليست شيئا آخر غير عملية تطور المعرفة · الا أن هيجل بطبيعة الحال ، لم يكن ليخطر بباله أن المنفعة هى صبغة للحقيقة · أو أن الحقيقة ليست سوى اصطلاح اتفق عليه العلماء · فقد كتب هيجل يقول « الحقيقة كلمة عظيمة ، وشىء أعظم من ذلك ، وطالما بقى الانسان سليم القلب والروح ، فسوف تلهب هذه الكلمة حماسه » ·

كانت فكرة اخضاع القوى التلقائية للطبيعة ، وتنظيم الحياة الاجتماعية تنظيما عقليا بحيث تتأكد حرية الفرد والمساواة فى الفرص المتاحة لكل فرد ، هى الفكرة الكبرى للفلاسفة البرجوازيين التقدميين ابان القرن السابع والثامن

والتاسع عشر • **ولقد كان التعبير الظافر الرفيع** عن هذه الفكرة هو قضية هيجل المشهورة « **كل ما هو واقعى معقول وكل ما هو معقول واقعى** » • بيد أن فكرة معقولية الواقع – على الرغم من تفسير هيجل المثالى لها – تنطوى على مضمون عميق ، **بل استطيع ان اقول انه مضـمون مادى** • فلقد اكتشف العلم المعاصر القوانين المتنوعة للطبيعة وأصبح أكثر اقترابا من **فكرة الحياة الاجتماعية الخاضعة للقانون** • واستعيض عن المفاهيم الغائية الساذجة بمبدأ الارتبـاط الضرورى للظواهر ، وهو المبدأ الذى بدا **لكانت** شـديد الوضوح الى حد اعلانه صراحة على أنه حقيقة قبلية • لقد كان التعبير الفلسفى عن هذه **الأفكار العلمية (وهو بالطبع** تعبير مثالى) يتمثـل فى **نزعة شمول المنطق** عند هيجل ، ويتمثـل على وجه التحديد فى تأكيده المثير للاعجـاب « **الواقع معقول** » • وفى هذا الصدد ، ينبغى أن نتذكر أن هيجل – كما أكـد انجلز – لا يعتبر كل ما هو موجود واقعيا • **فالواقعى اثبت فى تطوره انه ضرورى** • أما الموجود الذى يفقد ضروريته فانه يفقد أيضا مبرر وجوده ، ويصبح لزاما عليه أن يخلى مكانه للجديد ، للتقدمى •

كذلك فان الشطر الثانى من قضية هيجل ، ينطوى على معنى مادى :

« **كل ما هو معقول واقعى** » • ومن نافلة القول أن هيجل لم يكن ليعتبر كل ما يعبر عنه باللغة معقولا • ففيما يختص **بمدرسة القرون الوسطى** – التى ما زالت فى نظر بعض الفلاسفة حتى اليوم مثالا للتفكير العلمى المنهجى – كان هيجل يصفها بأنها « فلسفة غير متمدنية للعقل وقد تجرد من كل مضمون واقعى » • فلا بد أن يؤسس المعقول أصالته بأن يكشف عن ذاته بوصفه مفهوما ديالكتيكيا يظهر وحدة العام والخاص • فبهذا المعنى وحده يصبح المعقول واقعيـا حقيقة ، أى يصبح موضوعيا وضروريا • ويتميز المعقول بصورة أساسية عن**الواجب المجرد الذاتى** عند كل من **كانت وفشته**. ولقد كان كل من هذين السلفين لهيجل مفكرا عبقريا ، ومع ذلك فنحن لا نقلل من شانهم حين نقول بأن هناك عقولا من المرتبة الثانية الى حد يكفى لتكرار تأكيداتهما ، تلك التى تبدو لهم كما لو كانت درر الحكمة : فعلى سبيل المثال ، ذلك التأكيد بأن المثل العليا لا تقبل التحقق فى هذا العالم الدنيوى ، فذلك هو الطابع اللادنيوى للمثل العليا ، وبأن كل محاولات تحقيقها لا تؤدى الا الى نتائج مشئومة ، لأن العالم لا يمكن – من حيث المبدأ – أن يتغير الى الأحسن ، بل يمكن فقط – ويا لسوء الحظ – أن يتجه الى ما هو أسوأ • الا أن تفكير هيجل يسير على نحو آخر أكثر واقعية وأكثر رفعة فى آن معا • وهو يكتب «**عندما تتصف فكرة ما بالخيرية الى حد أنها لا يمكن ان توجد ، فليس هناك من سـبب لذلك سوى قصـور المثـل الأعلى ذاته** » • لكن هذه القضية ، مع ذلك ، تتعارض أساسا مع كل طوبوية ، اذ أن قصور النزعة الطوبوية لا يتمثل فى خيريتها الزائدة بل فى تفسيرها المحدود لمشكلة التغيير الاجتماعى ، وفى انها اثبتت بذلك أنها أقل قيمة بما لا يقاس عن ذلك الواقع التى تجهد للتعجيل بقدومه •

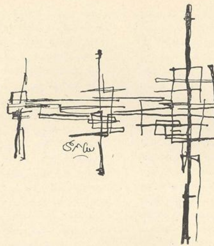
لقد طور ماركس وانجلز وعمقا فكرة هيجل بشكل مباشر • وذلك بأن عارضا الواجب المجرد والطبيعة المتناقضة للمثـل الاعلى • بالواقع • **فالواقع المتطور ذاته يولد المثل العليا ومن ثمة يتجاوزها فى تطوره اللاحق** • بيـد أن مؤسسى الماركسية – على عكس هيجل – أدركا (وبفضـل المادية التاريخية التى ابتدعاها) أن النزعات الطوبوية لم تكن ثمرة مجردة من الواقع لعقل متخيل ، بل هى انعكاسات محددة للواقع التاريخى ، **ومن اوضاع اجتماعية معينة** • وقد كان ذلك سببا فى انهما وضعا حدا مميزا بين النزعات الطوبوية التقدمية والرجعية ، بتوضيح أن الأولى تعكس – فى صورة غير علمية – اتجاهات التطور الواقعى للمجتمع ، بينما تضفى الأخيرة على الواقع صورة مثالية مصورة اياه كما لو كان فردوسا مفقودا يتعين علينا استرجاعه •

وقد برهن ماركس ، وذلك عنـدما تعرض بالنقد لصور النزعة الطوبوية المتعددة – مثلما برهن هيجل – على أن المثل الأعلى « المعقول » والذى ينشأ من خلال الواقع ذاته ليس سـوى **التعبير الروحى عن اتجاه العملية التاريخية الواقعية** • فاذا بدا أن هناك مثلا أعلى لا يقبل التحقق فمرجع ذلك هو أن الاتجاهات التى يعبر عنها ما تزال فى مرحلة جنينية • وقد كتب ماركس :

« وعلى ذلك ، فالبشرية لا تطرح أمام نفسها الا تلك المهام التى تتوفر لديها امكانية حلها • طالما اننا ، وبالنظر الى المسالة عن قرب ، نجد دائما أن المهمة نفسها لا تخرج الى حيز الوجود الا عندما تتوفر فعلا الشروط المادية لحلها أو أن تكون على الاقل فى دور التكوين »

وعلى هذا ، تعد قضية هيجل « كل ما هو واقعى معقول ، وكل ما هو معقول واقعى » رؤية عبقرية لجوهر العملية التاريخية للعالم • لكن الفلسفة الغربية المعاصرة وكذلك علم الاجتماع ، يقللان عادة – لسوء الحظ – من شان هذا الاكتشاف العظيم • فنجد عددا كبيرا من المفكرين المعاصرين يجهدون ليضعوا فى مواجهة هذه القضية الجديرة بالاعجاب قضية مناقضـة تماما : « كل ما هو واقعى غير معقول ، وكل ما هو معقول وغير واقعى » • وانى لأشير هنا الى **التفسير اللاعقلانى للتاريخ** ، الذى أصـبح مبدأ سائدا فى فلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة المعاصرتين •

ففلسفة التاريخ اللاعقلانية تعود الى الأفكار الأسطورية عن «**الخليط» الجامع ذى القدرة المطلقة** والذى تنبثق منه وتختفى فيه الأشياء جميعا ، دون أن تترك أثرا • وخلف ستار النضال ضد الغائية ، تنكر فلسفة التاريخ اللاعقلانية الاتجاه الفعلى – المدعم بالتجربة – للعملية التاريخية فى كل مرحلة معينة من مراحل تطور المجتمع ، (رغم كونه بطبيعة الحال لا يتبع خطا مستقيما) • فيتحول تاريخ البشرية



الى تلك المأساة التى لا مغزى ورائها ، مأساة كثبان النمل التى ستسحقها فى المستقبل (فى وقت ما) الحركة الاتفاقية لذلك الوحش الذى يدعى اللامعقول .

وعندما يلجأ منظرو اللاعقلانية الى المجاز ، فمرجع ذلك هو أن أفكارهم لا يمكن أن يعبر عنها فى صورة مفاهيم . وتضع هذه النزعة التشاؤمية ـ بطابعها الدينى أحيانا ، واللادينى غالبا ـ تضع الشيطان موضع الله ثم تبشر بانجيل ابليس لتروض البشر على قبول ما يبغضونه ، على قبول عالم تسوده علاقات انسانية مغتربة خلقتها ألوف السنين من استغلال واضطهاد الانسان للانسان .

« كل ما هو واقعى معقول ، وكل ما هو معقول واقعى » . انها ليست صيغة لينبتز عن « **العدل الالهى** » ، التى سخر منها فولتير ، وانما هى صيغة **للنزعة التفاؤلية التاريخية** وقد تحقق فيها الادراك الكامل بأن ما هو مأساوى ليس شيئا من قبيل « أوهام المسرح » ، وبأن للمأساة وجودا واقعيا ، ليس فى الحياة الشخصية فحسب بل وفى الحياة الاجتماعية أيضا . « ليس هناك ما يبعث على الاشمئزاز مثل تلك التفاؤلية المغترة » ، قيلت هذه العبارة من جانب لينين الذى أثار اعجابه ـ قبل كل شىء ـ فى هيجل ايمانه الديالكتيكى الراسخ بأن للنضال ضد الشر القائم جذوره التى تمتد فى القانون الأبدى للتغير والتطور .

وفى عصرنا ، أصبحت السخرية من النزعة التفاؤلية التاريخية الواقعية موضة سائدة بين عديد من الفلاسفة الغربيين . صحيح أن هيجل قال بأن النضال ضد «الموضة» هو عمل صبيانى ولكنه من الواضح انه لم يكن ليخطر ببال هيجل تلك « الموضة » فى الفلسفة ـ وهى المهنة العقلية التى تبلغ جديتها وأهميتها بالنسبة للبشرية حدا يفوق كل محاولة سطحية لمعالجتها . لكن البعض ـ تحت تأثير الموضة الفلسفية ـ يعتبرون النزعة التفاؤلية التاريخية عند كل من هيجل وماركس نزعة تقدمية استخفافية euphoric أى حالة من حالات الاختلال العقلى لمدينة لوثها السيفليس. ومن الواضح أن هؤلاء المفكرين « المتزنين » لم يدركوا غير مظهر واحد من مظاهر التطور التقدمى، ألا وهو الشلل التدريجى. لكن النزعة التشاؤمية ليست مجرد محنة فلسفية تبتز بنجاح «تركة» شوبنهاور .. ان **هذه النزعة ـ التى عبرت فكريا** عن **الاغتراب الذاتى للفرد** فى **المجتمع البرجوازى ـ هى صورة من** صور المصالحة مع علاقات **اجتماعية بائدة من وجهة نظر** التاريخ . انها دفاع غير **مباشر عن الشر الاجتماعى الذى يؤدى الى مزاج عقلى يسوده التشاؤم** . ان منظرى النزعة التشاؤمية يستخرجون الاسس «الثابتة» لهذا الشر ، ثم يحثون هؤلاء الذين يرفضون العلاقات البرجوازية على أن ينظروا الى تلك الأسس من قمة مرتفع فهم مأساوى للعالم ، ويطالبونهم بأن يفهموا فى كل شىء (أى ليس فى النظام الرأسمالى وحده) هذا الشر المنتصر دائما ، الشر الذى لا يقهر .

ومن الواضح أن الفلسفة التشاؤمية تتمتع باستقلال خاص من الوجهة الفكرية ، فهى لا تعارض الماركسية فحسب ، بل تعارض كذلك تلك المفاهيم الارتقائية المسالمة التى نادى بها بعض ايديولوجيى البرجوازية ـ وعلى سبيل المثال ، أولئك المفتونين بمفهوم « الرأسمالية الخالصة » الذى ستتحول رأسمالية اليوم « الملوثة » تبعا له (تدريجيا) الى مجتمع رأسمالى بحق يصبح الجميع فيه رأسماليين . لكن ما الذى يستطيع أى انسان جاد أن يقره فى أقوال عالم الاجتماع الأمريكى الذى يحذر الناس ألا يذبحوا الاوزة التى تضع البيض الذهبى ، قاصدا بذلك أن الرأسمالية هي تلك الأوزة الأسطورية ؟

وعلى ذلك ، فكل من لا تروقه هذه النزعة التفاؤلية السوقية ، سوف تمنحه النزعة التشاؤمية الفلسفية تلك الصيغة الوحيدة للفلسف التى تستطيع أن تهون على من فقدوا الايمان بكل شيء واصبحوا على استعداد للايمان بأى شيء . الا أن هذا لا يكفى – فى النهاية – كتبرير للنزعة التشاؤمية الفلسفية . وقد كان هيجل على حق عندما كتب : « أن التأمل الذى هو الشعور ببطلان كل شيء ، هو تأمل لا يبقى منه غير بطلاننا نحن . وقد يكون فى الوعى بكل شيء على أنه لا شيء ، قدرا من العمق ، لكنه ليس سوى عمق الفراغ » .

« كل ما هو واقعى معقول ، وكل ما هو معقول واقعى » . من هذا الموقف الفلسفى رحب هيجل بالحماس البطولى للثورة الفرنسية الكبرى . ولقد كانت فلسفته هى النظرية الألمانية لتلك الثورة . ومن أجل هذا حاول هيجل أن يقارنها بحركة الاصلاح اللوثرية وأن يبرهن بذلك على أن ألمانيا – بالرجوع الى أوائل القرن السادس عشر – كانت هى التى بدأت الانتفاضات التحررية الكبرى ، التى لم تقع فى فرنسا الا فى نهاية القرن الثامن عشر . لكنه فى أواخر أيامه تناول الثورة الفرنسية فى كتابة « فلسفة التاريخ » على أنها شروق رائع أدخل الحماسة والالهام على كل ما هو حى .

ان أعظم ما فى تقييم هيجل للثورة الفرنسية – التى رأى فيها أيدلوجيوا الارستقراطية الرجعية عقابا الهيا لخطيئة الانسانية – هو فهمه لضرورتها التاريخية ولطابعها الشعبى وأهميتها الكبرى فى التعجيل بالتطور التاريخى الاجتماعى بأسره . كتب هيجل عام ١٨١٦ : « اننى لموقن تماما بأن الروح العالمية لعصرنا قد أصدرت الأمر بالتحرك أماما ! وبأن ذلك الامر قد قوبل بالرفض ، وأن هذا الوجود يسير رغم ذلك ، قدما كفيلق مدجج بالسلاح ، ولأن حركة هذا الوجود لا تقاوم ، ولأنها – فى الوقت ذاته – كحركة الشمس يصعب اللحاق بها ، فسوف تعجز أية عقبة عن الوقوف أمامه » .

تحوى هذه الكلمات اعترافا بالقانون الموضوعى للتغيير الاجتماعى الجذرى ، كما تفضح فى نفس الوقت تهافت التفسير المثالى النظرى للتغيير الاجتماعى ، لكن أيا كان الأمر ، فقد مهد الاتجاه الهيجلى لتقييم أعظم حدث فى تاريخ تلك الحقبة ، مهد السبيل لفهم القانون الموضوعى للعملية التاريخية الاجتماعية . كان هذا الاتجاه هو الاتجاه الذى سلكه ديالكتيك هيجل الذى تكمن قوته فى تعبيره الفكرى عن القوة التاريخية لهذه الانتفاضة الثورية . ذلك أن الديالكتيك يقتضى دراسة الأحداث التاريخية فى اتصالها المتبادل وفى حركتها وتطورها المتأصلين بطبيعتها المتناقضة . والواقع ان فكرة تلقائية العملية الديالكتيكية (وحتى فى تفسيرها المثالى النظرى أى بوصفها عملية فكرية) هى ما يشير الى الاتجاه المباشر لادراك موضوعية هذه العملية . فالمفهوم لا يحوله الانسان ببساطة الى مفهوم آخر ، بل يتحول هو نفسه الى نقيضه بأن ينقسم على ذاته متحولا الى المفهوم الآخر . وقد أشار لينين ، فى هذا الصدد ، الى بذور المادية التاريخية عند هيجل فى كتاب « فلسفة التاريخ » . وبطبيعة الحال ، لا يمكن لهذه البذور أن تتطور داخل حدود المذهب المثالى النظرى الذى يعتبر الأفراد والفئات والطبقات الاجتماعية وسيلة يحقق الروح المطلق – أى عقل العالم – من خلالها هدفه العالمى التاريخى . ان الروح الهيجلى المطلق (وكما أوضح فندلبند بحق) ليس فى الواقع سوى الروح الانسانى . غير أن التعمية المثالية لنشاط الانسانية التاريخى ، يحيل تاريخ العالم حتما الى عملية غائية محددة سلفا ، أى الى لاهوت للتاريخ . وقد كتب لينين فى هذا الصدد عن فلسفة التاريخ عند هيجل ، كتب يقول : « ان فلسفة التاريخ – بوجه عام – لم تغل غير القليل ، والقليل جدا – لكن هذا لا يبدو عسيرا على الفهم ، ذلك لأنه فى هذا المجال على وجه التحديد ، وفى هذا العلم، كان



ماركس وانجلز هما اللذان أنجزا الخطوة الكبرى · وهنا ، واكثر من أى موضع آخر ، يبدو هيجل شيئا مهجورا ، عفى عليه الدهر » ·

ان اكتشاف الفهم المادى للتاريخ يشكل ثورة حقيقية فى تاريخ الفكر الاجتماعى · وان ما قام به ماركس وانجلز لم يكن البرهنة على أن الانتاج المادى هو شرط ضرورى موضوعى للحياة الاجتماعية · فذلك ما كان معروفا قبلهما · بل ان اثبات أن الانتاج المادى لا يغير الطبيعة الخارجية فحسب وانما يحول الطبيعة الانسانية كذلك ، كان هيجل قد سبق اليه وذلك فى فهمه للعمل · ولقد أشار ماركس الى ذلك فى « المخطوطات الفلسفية والاقتصادية لعام ١٨٤٤ » · بيد أن الشيء الأساسى الذى أثبته ماركس والذى انبثقت عنه كل اكتشافاته التالية هو **أن البشرية ذاتها هى التى تخلق الظروف الموضوعية التى تحدد تطورها** · فلا البيئة الجغرافية ولا المناخ أو أى عوامل طبيعية أخرى يمكن اعتبارها قوى محددة للعملية التاريخية الاجتماعية · **فليست مثل تلك القوى فى نهاية الامر سوى القوى المنتجة** · ان مستوى تطورها الحالى هو ما يمد النشاط الانتاجى للجيل الحاضر بالظروف الموروثة من الماضى · فالبشر يصـــنعون تاريخهم بأنفسهم · ومع ذلك ، فالعملية التاريخية الاجتماعية هى عملية محددة تحديدا موضوعيا وهى على ذلك مستقلة عن عقل وارادة الانسان الذى يسهم فيها اسهاما ايجابيا · ذلك لأن التاريخ لا يمكن أن يكون نتاجا لنشاط جيل واحد ـ الجيل الحاضر · وفضلا عن ذلك ، فان نشاط الجيل الحاضر لا يتوقف عند نشاط الاجيال السابقة ، مثلما لا يتوقف الحاضر عند الماضى · **فالظروف تصـــنع البشر بالقدر الذى يصنع به البشر هذه الظروف نفسها** · لكن البشر يعيشون فى أجيال متعاقبة ·

والواقع أن تطور القوى المنتجة هو عملية صيرورة موضوعية · وتختلف هذه الصـــيرورة اختلافا نوعيا عن الصيرورة التى يتسم بها تاريخ الأفكار فى أنه لا وجود هنا لحرية الاختيار ، فالبشر لا يملكون حرية اختيار قواهم المنتجة · الا أن البشر ، وليس الروح المطلق ، هم الذين يخلقون القوى المنتجة ويطورونها ؛ فالضرورة التاريخية ـ المنطلقة من هذا الأساس ـ تمثل وحدة النشاط الانسانى الحى والنشاط المتجسد ماديا · وفضلا عن ذلك ، فتطور القوى المنتجة وبالتالى تطور الامكانيات الأساسية للانسان نفسه ، يؤدى بالضرورة الى تغيرالعلاقة بين العمل المتجسد ماديا والعمل الحى لحساب الاخير · فالبشر يحددون ظروف حياتهم بنفس القدر الذى يخلق به جيل ما هذه الظروف نفسها ·

ففى غضون مائة عام ، خلقت البرجوازية ـ كما كتب ماركس وانجلز ـ قوى انتاجية أعظم من كل ما خلقته الأجيال السابقة مجتمعة ، مما أدى الى التعجيل الهـــائل بالعملية التاريخية الاجتماعية ، والذى كان سببه تأسيس أسلوب الانتاج الرأسمالى · وهو ما أدى أيضا الى الاستقلال النسبى المتزايد لكل جيل جديد عن « وصاية » القوى المنتجة التى خلقتها الأجيال السابقة · وفى عصرنا ، تؤدى الثورة العلمية والتكنولوجيـــة الى دفع الدور القيادى للعمل الحى بالنسبة للعمل المتجسد ماديا ، اذ غدا وقت العمل ، كما تنبأ ماركس ، معيارا آخذا فى النقصان للثروة الاجتماعية ·

وفى الاتحاد السوفييتى ، خلق المجتمع الاشتراكى فى غضون خمسة وثلاثين عاما من تطوره ـ مع عدم احتساب سنوات الحرب والنقاهة الاقتصادية ـ قوى منتجة تجاوزت (**بالأضعاف**) كل ما خلق من قوى منتجة فى تاريخ روسيا السابق بأسره · ويوضح هذا أن ادراك الدور الحاسم للقوى المنتجة لايلزم عنه ذلك الاستنتاج ذو الطابع الجبرى الذى يفترض أن تطور المجتمع يحدده سلفا جماع التطور السابق لتلك القوى ·

لقد تجاوز ماركس المفهوم الجبرى للتاريخ الذى ظل هيجل أسيرا له · فقد فند بصورة أساسية الرأى الذاتى النزعه القائل بأن التاريخ هو نتـــاج العمل الانســـانى العشوائى · كما أنه فى ضوء هذا الفهم المادى للتاريخ أصبح واضحا تماما أن عوامل سيطرة القوى التلقائيـــة للطبيعة على البشر عبر التاريخ (وكما يمكن استعراضهـــا فى بعض مناحى الحياة البشرية حتى اليوم) ليست عواملا طبيعيـــة ، بل بشرية واجتماعية وتاريخية · ولقد عبر جان بول سارتر عن هـــذه الفكرة بفطنة وعمق حين قال أن الزلازل ليست مسئولة عن تدمير المدن بقدر ما يسأل الناس أنفسهم عن هذا ، اذ يقيمون منازلا ليست من المناعة بما يكفى لمقاومة الزلزال ·

وفضلا عن ذلك ، فان ماركس لم يتجاوز الجبرية والذاتية فحسب ، بل تجاوز أيضا التفســـير الطبيعى للتاريخ ، على أنه يجب أن لا تخدعنا حقيقة أنه فى مخطوطاته الفلسفية والاقتصادية لعام ١٨٤٤ قد أطلق على فهمه للتاريخ تعبير « النزعة الطبيعية الشاملة » · فالمقصود هنا هو أن قوى الطبيعة ـ لا ما وراء الطبيعة ـ هى التى تدفع تطور المجتمع · ولهذا قال ماركس أن ما أسماه بالنزعة الطبيعية الشاملة ليس سوى **نزعة انســانية** ، أى أن القوى التى تصنع التاريخ هى قوى انسانية ، على الرغم من أنهـــا ـ بطبيعة الحال ـ ليست قوى جيل واحد بعينه · فنحن لايمكننا القول بأن الطبيعة لا حدود لقدراتها ، كما لا يمكننا القول بأن الجنس البشرى لا حدود لقدراته · ولكن يمكننا القول بأن الجنس البشرى ـ من ناحية الامكان لا من ناحية التحقق الفعلى ـ لا حدود لقدراته ، بنفس القدر الذى تعد به الطبيعة غير محدودة القدرات (من ناحية الامكان أيضا) · فتلك الممكنات لا متناهية ، وليس من الممكن اطلاقا تحقيقهـــا (بالفعل) بشكل كامل · ومعنى ذلك هو أن تلك الميادين الشاسعة اللامتناهية المتاحة لنشاطنا الخلاق ستظل مفتوحة أمامنا ، بل ستظل مفتوحة أيضا أمام أحفادنا الذين تفصلنا

أمامنا ، بل ستظل مفتوحة أيضا أمام احفادنا الذين تفصلنا عنهم أحقاب لا متناهية · وسيظل هناك دائما أشياء لم تنجز بعد ، لم تكتمل بعد ، لم تعرف بعد ، لم تكتشف بعد : ترجح دائما تلك التى انجزت واكملت واكتشفت بالفعل · **ومن هذه الناحية تختلف الماركسية اللينينية بشكل جذرى عن الفلسفة الهيجلية التى يفترض بناؤها سلفا – وعلى نحو لا يمكن تفاديه – ليس فقط بداية التطور ، بل وكذلك نهاية كل تطور ·**

وتربط الفلسفة الغربية الحديثة – على نحو متزايد – تناقضات التقدم التكنولوجى والعلمى بمشكلة الاغتراب ، التى تحتل موضعا أساسيا فى فلسفة هيجل · ومن الطبيعى أن تجعل هذه الحقيقة من نظرية هيجل فى الاغتراب شيئا هاما فى الوقت الحاضر · ويجدر بنا ، على أى حال ، أن نشير الى أن مفهوم هيجل للاغتراب كان ذا طابع شامل كما كان متسقا فى جوهره مع مفهوم العملية الديالكتيكية (انقسام الواحد على ذاته ، انتقاله الى نقيضه · وهكذا) · **لقد فسر الديالكتيك المثالى النظرى الاغتراب على انه تخارج مستمر وتموضع لما هو روحى · ولم يكن هناك مفر من أن تحول الحاجات النوعية للمذهب الميتافيزيقى مفهوم الاغتراب الى أداة للبناءات النظرية** ، بقدر ما كان ذلك ضروريا لتفسير الوحدة بين الطبيعة وبين الفكرة المطلقة (على الرغم مما بينهما من تناقض) ، ولتفسير الوحدة بين الروح العارفة وبين الموضوعية المادية ، بين التحديد المسبق – الذى يتجاوز كل زمان – للعملية التاريخية الاجتماعية وبين الشكل العينى لتحققها التاريخى ، اى الشكل «غير الكافى» للروح المطلق · وقد أدى هذا كله الى تجريد مفهوم الاغتراب من تحدده ، بينما أطاحت البناءات الأنطولوجية – من ناحية أخرى – بمضمونه الحقيقى الوحيد ، أى مضمونه الاجتماعى · وهذا ما يفسر بوضوح كيف ان معظم دارسى الفلسفة الهيجلية ، شأنهم فى ذلك شأن الكثيرين من أتباع هيجل – ولمدة قرن من الزمان – لم ينظروا الى الاغتراب فى فلسفة هيجل على أنه مشكلة ذات طابع خاص لا تتمشى مطلقا مع مشكلة الحركة الديالكتيكية لما هو روحى ، وعلاقته بشكل وجوده الآخر ، أى ما هو مادى · صحيح أن الشباب الهيجلى – وفيما بعد فويرباخ الى حد أبعد بكثير – قد استخدموا مفهوم الاغتراب فى نقد الدين · الا أن ماركس وحده هو الذى اكتشف المغزى الاجتماعى الرئيسى لهذه المشكلة **اى العلاقات الاجتماعية المغتربة** ، سواء المادية أو الروحية · ولم يمكنه ذلك من تقييم أهمية هذه المشكلة فى فلسفة هيجل فحسب ، بل ساعده أيضا على تأسيس مضمونها الأيديولوجى والسياسى والاقتصادى ، لا على أنه شىء أبدى غير انتقالى ، بل – على النقيض من ذلك – بوصفه شىء عينى تاريخيا ، وبالتالى ، شىء انتقالى ·

ان التحليل الماركسى لاغتراب العمل ، ونتاجات العمل ، واغتراب الطبيعة ، والعلاقات الاجتماعية المغتربة ، هو نقطة من نقط انطلاق الفهم المادى للتاريخ · فهو لا يقتصر على مفهوم عام يفتقر الى التحديد للاغتراب ، وانما يصوغ نسقا من المفاهيم السوسيولوجية والاقتصادية العينية ، كالتقسيم الاجتماعى للعمل ، وأشكال الملكية ، والبناء الاقتصادى، والقوى المنتجة، والطبقات، والاستغلال، وموائمة فائض الانتاج ، والصراع الطبقى ، والثورة الاجتماعية ، والدولة ، ··· الخ · وعلى ذلك ، فلم يقم ماركس بتعميم الاغتراب ، بل على النقيض من ذلك ، حدده (بالمعنى الضيق للكلمة) فاصلا اياه عن بقية مفاهيم الفهم المادى للتاريخ والتى مع ارتباطها – الذى لا ريب فيه – به ، تنطوى رغم ذلك على مضمون نوعى محدد من الوجهة التايخية ·

لكن الفلسفة الغربية المعاصرة تطور مفهوم الاغتراب فى اتجاه مخالف مضاد تماما ، فترد هذا التنوع من العلاقات الواقعية بين الانسان والانسان ، وبين الانسان والعالم الخارجى الى نفس الشىء دائما ، الى مفهوم الاغتراب · فيتطلب المفهوم – نتيجة لذلك – عددا كبيرا ومتزايدا من المعانى · ويأخذ المفهوم – من ناحية – على أنه غير قابل للتعريف ، بينما يتحول من الناحية الأخرى – الى مدخل أساسى لكل القضايا · وتبلغ هذه العملية ذروتها فى الوجودية ، التى تفسر الوجود الانسانى وكذلك كل تموضع للنشاط الانسانى على أنه اغتراب · ويستخدم هذا المفهوم، بعد أن فقد نوعيته الاجتماعية ، كأداة لتحليل تعاليم ماركس ، التى ترد الى نظرية الاغتراب ، والاغتراب وحده · غير أن ماركس وانجلز ، ومنذ كتابهما **العائلة المقدسة** وجها النقد الى محاولة الشباب الهيجلى تحويل كل التعريفات والمظاهر المتعلقة بالانسان – وذلك عن طريق النقد – الى **كائنات وهمية مستقلة** ، الى الاغتراب الذاتى للجوهر الانسانى · الا أن كثيرا من منظرى الاغتراب المعاصرين يقعون فى نفس الخطأ · فعادة ما تنسب عملية اضفاء الطابع المطلق على الاغتراب الى الماركسية ·

ان الاتجاه الموضوعى لمثل هذا التفسير للماركسية يتمثل فى النهاية فى محاولة اضعاف مضمونها العينى المتنوع ، وفى تجاهل المفاهيم السوسيولوجية التى ابتدعها ماركس ، وتحويل الماركسية الى نسق نظرى ، مزيلين بذلك التناقض الأساسى بين الماركسية والهيجلية · ومع تسليمهم بأن ماركس قد وجه نقدا لماحا لبناءات هيجل النظرية (منذ ١٨٤٣ – ٤٤) الا أن ما يستنتج هو ان ماركس لم يفلح فى الابقاء على المستوى الرفيع الذى تحقق فى تحليله النقدى لهيجل ·

ولقد أصبح من قبيل الموضة السائدة فى الأدب الفلسفى المعاصر ، ذلك الحديث عن الانسان المغترب الذى يوجد فى عالم مغترب · الا أن أحدا لا يذكر أبدا أن الاغتراب أمر يختلف عبر الطبقات المتباينة فى المجتمع البرجوازى المعاصر · ويجدر بنا ، فى هذا الصدد ، أن نعيد الى الذهن عبارة ماركس وانجلز فى **العائلة المقدسة :** « تعانى الطبقة المالكة كما تعانى طبقة البروليتاريا نفس

الاغتراب الذاتى الانسانى . الا أن الطبقة الاولى تجد فى هذا الاغتراب ما يعزز وجودها ، مثلما تجد فيه خيرها، وسلطانها الخاص : انها تجد فيه هذا المظهر الخارجى الذى يتبدى فيه الوجود الانسانى . أما طبقة البروليتاريا فتشعر بذاتها معدمة فى اغترابها الذاتى ، انها ترى فيه عجزها الخاص ، كما ترى فيه واقع وجود لا انسانى » .

وليس من العسير أن نرى أن مثل تلك الصياغة لمشكلة الاغتراب تختلف بصورة أساسية عن تلك المجادلات العمومية - والضحلة غالبا - حول اغتراب الوجود الانسانى، فتلك الصياغة تفترض مقدما نسقا محددا من المفاهيم السوسيولوجية العلمية حيث لا يحتل مفهوم الاغتراب فيها - باية حال - مكانة رئيسية .

من تلك المنطلقات النظرية ينبغى - **فى تصورى** - أن تعالج تناقضات التقدم التكنولوجى العلمى ونتائجها الاجتماعية . والواقع أننا سوف نجانب الحكمة لو أننا أنكرنا قابلية مفهوم الاغتراب للتطبيق على هذه الظواهر، لكنه يبدو واضحا أن **ظاهرة الاغتراب لا ينبغى** أن تعالج كما لو كانت مصدرا لتلك **التطورات المشئومة** ، تلك التطورات التى - لو شئنا الدقة - تنتجها . ان دراسة الأشكال العينية تاريخيا والظروف الاجتماعية للتقدم التكنولوجى والعلمى فى النظم الاقتصادية والاجتماعية المختلفة ، هى ما يصبح أمرا ضروريا ؛ بدلا من المعالجة (القائمة على أسس خاطئة) للتكنولوجيا بوصفها قوة شيطانية . **فالتقدم التكنولوجى والعلمى - وينبغى التأكيد على ذلك - لا ينتج مثل تلك المواقف المتماثلة لطبقات اجتماعية مختلفة .**

ان هذه التعمية للاغتراب ، والتى تلى نظريا نتيجة تجاهل جذوره التاريخية ، تسفر لا محالة عن ذلك الرأى الذى يعتنقه بعض الفلاسفة والذى مؤداه ان خطر الحرب الحرارية النووية هو نتيجة حتمية لتطور العلم والتكنولوجيا، لكن العلم والتكنولوجيا ليسا هما السبب فى مثل ذلك الخطر . والا أمكننا القول بأن سبب التفرقة العنصرية ضد الزنوج فى الولايات المتحدة هو اللون الأسود لبشرتهم !

كان **سقراط** يقول أن ما فهمه من **هيرقليطس** كان رائعا ، الا أن ما أخفق فى فهمه كان يبدو أكثر روعة . لكن بعض دارسى الماركسية المعاصرين ، على عكس سقراط، يتصرفون بطريقة مخالفة تماما : فهم يلومون الماركسية من أجل اخفاقهم هم فى فهمها . وهذا ، على سبيل المثال ، هو أصل الرأى القائل بأن ماركس قد أنكر أن الفلسفة قد قدمت أى تفسير للعالم وانه رأى فيها مجرد أداة لتغييره ، أى أن ماركس كف ببساطة عن بذل أية محاولة لتفسير العالم . لكن يكفى أن نضاهى تلك القضية الشهيرة لماركس حول هذه المسألة (**انظر ماركس : قضايا حول فويرباخ . القضية (١١)**) بالتفسيرات التى وردت فى « الأيديولوجية الألمانية » ، حتى نرى بوضوح أن ماركس يستنكر ، من ناحية ، كل تفسير للواقع يتحول الى دفاع عنه ، ويطالب ، من ناحية أخرى ، بتفسير **علمى** للواقع ، يشتمل على الأساس النظرى لتغييره . ويعد كتاب ماركس « رأس المال » نموذجا خالدا لمثل هذا التفسير العلمى للواقع الاجتماعى .

ان المحاولة التى تلصق بالماركسية تلك الدعوة لهدم الفلسفة هى محاولة طائشة وسطحية ، والواقع ان تسلسلا معينا للاقتباسات يخلع مظهر الحقيقة على تلك المحاولة . ومع ذلك ، فالفلاسفة - كما يتوقع - يعرفون جيدا أنه لا وجود ، فى تاريخ الفلسفة ، لمثل ذلك المفهوم ذى المعنى الواحد ، بل ان مفهوم الفلسفة ذاته لا يستثنى من هذه القاعدة . ولقد أكد فويرباخ « ان فلسفتى ليست بفلسفة على الاطلاق » ، لكن أحدا لا يستطيع أن يغامر - بناء على هذا - بالقول بأن فيورباخ ليس فيلسوفا . ان ما اعتبره ماركس وانجلز ضروريا ، هو هدم الفلسفة **بالمعنى القديم للكلمة** ، أى الفلسفة التى توضع فى مقابل العلوم الوضعية من ناحية ، وفى مقابل الحركة الاجتماعية السياسية من الناحية الأخرى . فالفلسفة عند ماركس هى محصلة متكاملة ، وهى السلاح الروحى للحركة التحررية الكبرى التى تؤدى الى القضاء على اضطهاد واستغلال الانسان للانسان .

على انه من نافلة القول أن القضايا العلمية لا يمكن أن تفهم الا عن طريق شرط نظرية أساسية محددة . فلو افترضنا - على سبيل المثال - أن الفلسفة ، من حيث المبدأ ، لا يمكن أن تصبح علمية ، وأنها تتنكر للموضوعية عندماتعارض الاستغلال والظلم الاجتماعى ، ولو افترضنا أن العملية التاريخية لا تصلح ، بوجه عام ، موضوعا للبحث النظرى - فمن الطبيعى فى مثل هذه الحالة ، أن يصبح فهم الماركسية أمرا مستحيلا . الا أنه من الطبيعى أيضا أن يثور السؤال التالى : **الا تعد مثل تلك الشروط النظرية الأساسية - فى حد ذاتها - معادية للمعرفة والفهم ؟!**

لقد كتب لينين أن ماركس قد أجاب على الأسئلة التى أثارها أسلافه البارزون . واليوم يتعين على الفلاسفة وعلماء الاجتماع غير الماركسيين أن يجيبوا على الاسئلة التى أثارها ماركس . الا أنهم عادة ما يجيبون على تلك الأسئلة برفض النظرية الماركسية ، والقول بأن هذه الاسئلة هى قضايا زائفة أو بتأكيد انها قد أجيبت بالفعل باستقلال عن الماركسية ، بل ورغما عنها . ومع ذلك ، فالاسئلة التى أثارها ماركس وانجلز ولينين ، وكذلك الأسئلة التى يثيرها عصرنا باطراد ، هى أسئلة لا يمكن التهرب منها . وفى هذا ما يثبت ، فى تصورى ، أن الماركسية هى نظرة العصر العلمية للعالم .

قاموس المصطلحات الهيجلية

اعداد : امام عبد الفتاح امام

على الرغم من أن هيجل كان يرى أن الفلسفة ينبغي أن تكون واضحة للناس جميعا ــ عكس شلنج ــ ويعارض الفكرة القديمة التي تقول انها علم مضنون به على غير أهله ــ فان مؤلفاته قد اتسمت بالجفاف الشديد ، والتنظيم المحكم الدقيق ، وبوفرة المصطلحات الغامضة المعقدة في كثير من الاحيان ، مما جعلها من أعقد ماأنتجه الفكر البشري .

والطريف أنه كان يرجع جانبا ــ على الاقل ــ من هذا الغموض الى الناس أنفسهم ، فهم ــ من ناحية ــ يلتصقون التصاقا شديدا بالاشياء المحسوسة ، مع أن الفلسفة هي الارتفاع من المحسوس الى المعقول . وهم ــ من ناحية أخرى ــ يريدون فهمها دون بذل أي جهد حقيقي متعللين بحجة واهية وهي أنهم يملكون عقولا قادرة على فهمها ، مع أن لكل علم مفاتيحه الخاصة ، وهذه المفاتيح في حالة الفلسفة هي المصطلحات الفنية الخاصة التي تحتاج الى دربة ودراية . يقول : «ان الناس يشكون من غموض الفلسفة دون أن يحاولوا بذل الجهد في فهم مصطلحاتها الخاصة ، مع انهم يسلمون بأنك لكي تتعلم صناعة الاحذية ، فلابد لك أن تتدرب على هذه المهنة ، على الرغم من أنك تملك في يديك القدرات الخاصة ، وفي قدميك المقاس الخاص ..» !

على أن غموض الفلسفة الهيجلية بصفة عامة ومصطلحاتها بصفة خاصة يرجع الى أسباب أخرى غير تلك ذكرها فليسوفنا ، منهــا ــ مثــلا ــ أن هيجل كانت تعوزه في الحقيقة حـلاوة الاسلوب فاسلوبه ــ حتى في نظر الالمان أنفسهم على جانب كبير من الجفاف والتعقيد وهو يرجع كما يقول بعض الباحثين الى تأثره الشديد باللغة اللاتينية ومافيها من جمل مطولة) ، ومنها ميله الشديد الواضح الى الاشتقاقات اللغوية والتلاعب بالالفاظ ، وهي اشتقاقات كان يعتمد عليها في كثير من الاحيان لشرح فكرته وتبريرها ، ومنها أنه بدل في المصطلحات القديمة وأعاد تشكيلها من جديد وأعطاها معان خاصة دون أن يهتم كثيرا بشرح هذه المصطلحات ، ومنها أخيرا توقه الشديد الى أن تكون له مصطلحات خاصة به فلجأ الى نحت مصطلحات جديدة .. الخ . ويلخص (ج . رويس) هذه الاسباب ــ في المقال القيم الذي كتبه عن المصطلحات الهيجلية ــ فيقول : «يحتل هيجل مكانا موقا بين الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم أن يشتقوا لانفسهم مصطلحات مستقلة خاصة بهم . ولقد اختار هيجل مصطلحاته في الاعم الاغلب بدقة بالغة حتى تتلاءم مع أفكاره الاساسية ، وهي مصطلحات جديدة في أغلبها ، وحتى اذا ماوجدنا بينها مصطلحات شائعة فلابد أن نعرف أنه بدل في معناها حتى تأخذ طابع المذهب ، فالمصطلحات الشائعة في الاستخدامات اليومية المألوفة قد أصبح لها معنى خاصا في هذه الفلسفة ..» (قارن قاموس بولدوين ــ ص ٤٥٤) .

الاشتقاقات اللغوية .. والاستخدامات المألوفة

كثيرا مايشير هيجل الى الاشتقاقات اللغوية تأييدا للفكرة التي يسوقها ، فهو مثلا حين يتحدث عن العلاقة بين الماهية Wesen والوجود Sein يشير الى سم المفعول من هـذا الفعل الاخير وهو Gewesen مدللا بذلك على أن الوجود في الماهية يصبح في حكم الزمان الماضي أي ماقد كان . (قارن الموسوعة فقرة ١١٢) . كما يشير الى الاستخدامات الشائعة لكلمة الماهية Wesen في الحياة اليومية المألوفة ويلاحظ أنها تعني عملية تجميع او تركيب فهي تستخدم في الحديث عن اشياء لاتؤخذ فرادى أي في مباشرتها (كما أن الماهية لاتصل اليها مباشرة وانما من خلال الوجود) وانما تؤخذ على أنها معقدة أو مركبة وذلك مثل كلمة Zeitungswesen ومعناها الصحافة ، وكلمة Post-wesen ومعناها البريد .. الخ . ثم يضيف «وهذا الاستخدام

الشائع للكلمة فى الحياة المألوفة لايختلف كثيرا عن المعنى الذى نقصده ..» ! (موسوعة فقرة ١١٢ — وقارن كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل حاشية ص ٢٠٥ .

كما يشير هيجل كذلك الى الارتباط اللغوى بين كلمة الشىء Ding وكلمة الفكر Denken (ونفس هذا الارتباط موجود أيضا فى اللغة الانجليزية من كلمتى think كما يشير الى كلمة الحكم الالمانية urteil ، وهى كلمة مكونة من مقطعين ur بمعنى الاصلى أو الاصل و Teil بمعنى قسم أو جزء ومنه الفعل يقسم أو يفصل — وبذلك يكون معنى الحكم — فى رأيه — هو الانقسام الاصيل للفكرة و «.. هو الانقسام الذى يظهر واضحا فى الحكم ، والذى يعبر عنه صراحة الحكم نفسه» على حد تعبيره .

فروق دقيقة بين المصطلحات ..

هناك مصدر آخر لغموض المصطلحات الهيجلية هو أنك تجد مصطلحات كثيرة متشابكة استخدمت لتؤدى بعض الفروق الدقيقة بين الافكار فهو مثلا يحفر تحت فكرة الوجود ليستخلص منها معـــان كثيرة ، ثم يضع لكل منها مصطلحا خاصا ، خذ مثلا المصطلحات الآتية ، وهى كلها تدل على الوجود بمعنى أو بآخر : Existenz --- sein --- Anderssein --- ansichsein --- fürsichsein --- Dasein

--- Dasein überhaupt --- Dasein als solches --- wirklichkeit...

تسعة مصطلحات يمكن — على الاقـــل — أن نذكرها تحت فكرة الوجود ، (وهى تترجم على النحو التـــالى : الوجود — الوجود للآخر — الوجود فى ذاته — الوجود للذات — الوجود المتعين — الوجود المتعين بما هو كذلك — الوجود المتعين بصفة عامة — الوجود الفعلى — الوجود بالفعل ..»!

كما انك لاتستطيع أن تقول ان هناك مصطلحات خاصة بالوجود ، ومصطلحات أخرى خاصة بالمعرفة ، فعلى الرغم من أن بعض المصطلحات يغلب عليها التعبير عن الوجود (أو الواقع ، أو الموضوع) أكثر من التخبير عن المعرفة (أو الذات) مثل «الوجود» والوجود المتعين ، والشىء ، والقوة ومظهر تحققها ، والخواص ، والشيئية .. الخ — ومصطلحات أخرى تعبر صراحة عن عملية المعرفة مثل : الحكم ، القياس .. الخ . فان علينا أن نلاحظ أن جميع المصطلحات عنده — كما يقول رويس — تستخدم هنا وهناك طوال المذهب بالمعنيين معا الذاتى والموضوعى . مثلا كلمة الفكر تجد أنها توحى لذهن القارىء فى الحال بعمليات التفكير الذاتية ، مع أن هيجل يؤكد مرارا معناها الموضوعى . وعلى هذا النحو نجده يتحدث عن الحكم والقياس على أنهما عمليات موضوعية توجد فى الطبيعة والتاريخ. وكثيرا مايستخدم كلمة الحكم ليطلقها على عمليات التمييز والانقسام بصـــفة عامة ، وكـذلك كثيرا مايستخدم كلمة الحكم ليطلقها على عمليات اعادة التكوين أو التوفيق بين الجوانب المنقسمة .وهذا الاستخدام لمصطلحات هيجل فى الوقت الذى له مايبرره فى ذهن المؤلف — نراه يمثل احدى العقبات الرئيسية أمام القارىء الذى يطالع هيجل لاول مرة .

مصطلحات خاصة ..

على الرغم من صعوبة المصطلحات الهيجلية بصفة عامة ، فان هناك عددا من المصطلحات الخاصة تتميز بهذه الصعوبة حتى اختلفت ترجمته فى كل لغة باختلاف المترجمين . فكلمة Geist الألمانية تترجم بالروح أحيانا ، وبالعقل أحيانا أخرى وهى تشمل المعنين معا لكنك لن تستطيع ترجمتها ترجمة واحدة طوال مؤلفات هيجل كلها. لكنك ستجدها فى سياق يصعب فهمها اذا ماترجمت بالعقل وفي سياق آخر نجد أنه لابد أن تترجم على هذا النحو !

ومعنى ذلك أن المصطلح الهيجلى لابد أن يفهم من خلال النص نفسه . وليست هذه الصعوبة قاصرة على اللغة العربية لكنك تصادفها فى الترجمتين الانجليزية والفرنسية ، خــذ مثـــلا كلمـة

Begriff تجد أن هناك من يترجمها بالفكرة ، وآخرون يترجمونها بالتصور وفريق ثالث يترجمها بالفكرة والتصور معا حسب سياق النص ، ولهذا يفضل المترجمون عادة وضع المصطلح الالمانى بجوار الترجمة .

والضجة التى أثيرت حول عبارة هيجل المشهورة : «كل موجود بالفعل عقلى .. الخ» انما ترجع فى النهاية الى أحد المصطلحات الهيجلية وهو .. wirklichkeit الذى يترجم أحيانا بالواقعى وأحيانا أخرى بالموجود بالفعل ـ وهو بصفة عامة يعارض ماهو بالقوة ـ وبالتالى فالموجود بالفعل عند هيجل ليس هو الموجود وكفى لكنه الموجود الذى يحقق طبيعته العقلية تحقيقا كاملا : فالشاعر الركيك ، والجسم المريض ، والدولة الفاسدة .. الخ هى كلها موجودات لكنها ليست werklich بالمعنى الهيجلى لانها لم تحقق فكرتها العقلية . وبهذا المعنى يزول اللبس الذى يرتبط عادة بعبارة هيجل .

مصادر المصطلحات الهيجلية ..

أما عن مصادر المصطلح الهيجلى فيمكن أن نقول انها ترتد ـ بصفة عامة ـ الى مايلى :

١ ـ نسبة كبيرة من هذه المصطلحات أرسطية أو مدرسية الاصل ، رغم أنه تأثر بالاستخدام الكانتى لها .

٢ ـ جانب من هذه المصطلحات يرجع الى كانت نفسه .

٣ ـ قسم مستقل تماما وهو يعتمد على الاشتقاقات من اللغة الالمانية .

ويضيف «كاوفمان» فى كتابه عن هيجل (ص ٥١ ـ ٥٢) مصدرا آخر هو الشاعر الالمانى شلر «فقد امتد أثر شلر الى مصطلحات هيجل نفسها ، اذ أننا نجد محاولات قام بها شلر لاستخدام مصطلحات ألمانية مثل «الوجود خارج ذاته» والدخول الى الذات أو الذهاب الى الذات» .. الخ ولقد كانت تلك محاولات أولى سبقت وضع هيجل لمصطلحاته الفلسفية مثل «فى ذاته» و «لذاته» ـ كما ان شلر قد ذكر أيضا المصطلح الالمانى المعروف aufheben (يرفع) والكلمة شائعة بالطبع وهى تعنى ينفى ويحتفظ وهيجل يستخدمها بالمعنين معا» . بل ان «كاوفمان» يرى «ان هيجل كان يفترض فى قرائه العلم ببعض هذه المصطلحات مقدما ، ربما من قراءة شلر وكانت ، حتى وان لم يدرسون فشته أو شلنج ومن هنا فانه لم يرهق نفسه كثيرا فى تحديد معناها حين قدمها لاول مرة .

أود أخيرا أن أحذر القارىء من خطاين شائعين : اولهما هو محاولة قراءة هيجل عن طريق المصطلحات الفلسفية التقليدية ، والقارىء فى هذه الحالة سوف يجد الطريق مغلق تماما ولن يصل الى نتيجة تذكر ، فهيجل كما ذكرنا يغير فى معانى المصطلحات الفلسفية الشائعة ويكفى أن نذكر مثلا واحدا على ذلك : فكلمة «التجريد» عند هيجل لاتعنى ـ كما هو الحال عادة ـ الفكر الذى يبعد عن المعطيات الحسية ، لكنها تعنى الفكرة وقد عزلت من سياقها ، فالفصل والتحليل هو فى رأيه عملية تجريد ، وبهذا المعنى يكون العالم (الذى يحلل الاشياء ويفصلها) كذلك رجل الشارع من أنصار الفكر المجرد !

أما الخطأ الثانى فهو محاولة فهم فلسفة هيجل عن طريق المصطلحات الهيجلية معزولة عن النص الاصلى . فهاهنا سوف يجد القارىء نفسه وقد بعد تماما عن المضمون الهيجلى الحى لهذه المصطلحات . ففى مؤلفات الشباب ـ مثلا ـ تعنى هذه المصطلحات أفكارا أخرى غير ماتعنيه فى المذهب النهائى بل قد تعارضها عاما ! المطلق فى المنطق وان كان هو نفسه فى فلسفة الدين الا أنه يتخذمضمونا جديدا أكثر عينية وبالتالى أكثر حقيقة .. وهكذا فى بقية المذهب .

بقى أن أقول اننى لا استطيع ان ازعم أن ترجمتى للمصطلحات الهيجلية ترجمة نهائية ، لكنها محاولة متواضعة لتقديم هذه الحجارة ، كما وصفها هيجل ـ الى اللغة العربية أرجو أن تسهم فى الوصول الى ترجمات مستقرة لافكار هذا الفيلسوف العظيم .



المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
Absicht	intention	**نية ـ قصد** ـ ويشمل جميع النتائج التى ترتبط ارتباطا ضروريا بفعل من الأفعال (وهو يؤلف القسم الثانى من الأخلاق الذاتية في فلسفة الحق) .
Absolute	Absolute	**المطلق** ـ وهو يرادف الروح والعقل الخالص ـ وهو يفضى نفسه فى تاريخ العالم ـ والمقولات التى تمثل المذاهب الفلسفية ليست الا تعريفات ذاتية للمطلق (التعريف الأول : المطلق هو الوجود وهو يمثل مذهب الايليين) . وهو أيضا مجموع الخبرة البشرية .
Absolute Methode	Absolute Method	**المنهج المطلق** ـ وهو المنهج الفلسفى وهو أيضا المنهج الجدلى ـ وهو مطلق لأنه يخلو من الفروض من بدايته حتى نهايته . وهو مركب المنهج التحليلى (الاستقرائى) والمنهج التأليفى (الاستنباطى) وهما منهجان نسبيان ولهذا لا يصلحان لدراسة الفلسفة .
Abstrakte Einseitige Unendlichkeit	Spurious Infinite	**اللامتناهى الفاسد أو الزائف** ـ وهو يعتمد على السير فى خط مستقيم ، ولهذا يسمى باللامتناهى ذى الاتجاه الواحد ويتكون عن طريق رفع الحد باستمرار . وأوضح مثل له هو المكان فأى نقطة فيه تعتبر حدا . لكن بمجرد انتقالنا الى ما وراء الحد نجد أن النقطة الأبعد حدا جديدا وهكذا الى مالا نهاية . أما اللامتناهى الحقيقى فهو مركب المتناهى واللا متناهى .
Aesthetik	Aesthetics	**علم الجمال أو فلسفة الفن** ـ القسم الأول من الروح المطلق .
Allegemeine	Universal	**الكلى** ـ أحد العوامل الثلاثة التى تتكون منها الفكرة الشاملة بما هى كذلك والعاملان الآخران هما الجزئى والفردى ، وهى ثلاث عوامل أو لحظات فى فكرة واحدة .

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
Analytish Methode	Analytical Method	**المنهج التحليلى** ـ وهو المنهج الاستقرائى الذى تأخذ به العلوم التجريبية وهو يتضمن نقيضتين **الأولى** : أنه لا يهتم بالارتباط الضرورى بين القانون وجزئياته **والثانية** أنه يبدأ من فروض ومعطيات دون أن يفسرها ٠
Anderssein	Otherness Being for other	**الآخرية** ـ الوجود للآخر ـ الشيء فى جوانبه السلبية أو الوجود الذى له علاقة بأشياء أخرى أو ينفى أشياء أخرى وهو مقولة فرعية يقابلها الوجود فى ذاته ٠ (وقد لعبت هاتان المقولتان دورا بارزا فى فلسفة سارتر فيما بعد) ٠
An sich	In itself	**فى ذاته أو بذاته** ، ضمنا ـ وكل شيء يكون فى « ذاته » فى بداية تطوره ثم يظهر الى العلن الصريح ـ وهذا المصطلح قريب من فكرة ما هو بالقوة عند أرسطو ٠
Anschauung	Intuition	**الحدس أو العيان المباشر** ـ طريقة يأخذ بها الصوفيون وأشباه المثاليين فى المعرفة ـ وهو يطلق كذلك على اليقين الحسى بوصفه حدسا مباشرا لموضوعات المعرفة الحسية ٠
Ansichsein	Being in itself	**الوجود فى ذاته ، أو الوجود بالذات** (مقولة فرعية تقابل الوجود للآخر) ٠
Aufheben	Transcend, Cancel	**يرفع ـ يجاوز** ـ مصطلح من أهم المصطلحات الهيجلية وأكثرها شيوعا ويرى هيجل أنه من أكثر المصطلحات أهمية فى الفلسفة ٠ وهو يعنى (ا) ـ يلغى أو ينفى (ب) ـ يحفظ ويبقى وهو يستخدمه بالمعنيين معا ٠ فالحد الأول فى كل ثلاث يلغيه النقيض (كما هى الحال مثلا حين تلغى مقولة العدم مقولة الوجود) لكن الحد الثالث يحتفظ بالاثنين معا : فالصيرورة هى اتحاد الوجود والعدم ٠
Auffassen	Apprehension	**ادراك مباشر خاص باليقين الحسى** ، وهو أدنى مرتبة من مراتب الادراك حيث يخلو من كل تصور ٠
Begehren	Desire	**رغبة ـ شهوة** ـ (القسم الأول من الوعى الذاتى فى ظاهريات الروح) أو صورة من صور الوعى الذاتى حين يحاول الغاء الوجود المستقل للموضوع بحيث يصبح جزءا من الذات ٠ فالرغبة فى الطعام والتهامه تعنى الغاء وجوده المستقل فى العالم وجعله جزءا من الذات ، ويرى هيجل أن كل ألوان الرغبة أو الشهوة لها مثل هذه الطبيعة الداخلية ٠
Begriff	Notion, Concept	**الفكرة الشاملة** (وتترجم أحيانا بالفكرة فقط ، وأحيانا بالتصور) وهيجل يستخدمها فى مؤلفات الشباب ليعنى بها الفكر المجرد ، أما فى مذهبه النهائى فالفكرة الشاملة هى الفكرة العينية (أى

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
		التى تشمل فى جوفها مقولات أخرى) ومن هنا كانت مقولة الصيرورة هى أول فكرة شاملة – والفكرة الشاملة للشىء بصفة عامة هى طبيعته العقلية الحقيقية ·
Besitzergreifung	Act of Seizure	**وضع اليد – فعل الحيازة** – اللحظة الأولى من لحظات الملكية الثلاث (الحيازة – والاستخدام – والاغتراب) وهى التى تمكننى من أن أقول ان هذا الشىء ملكى وليس ملك الآخرين لأننى قد وضعت يدى عليه ·
Bestimmung	Determination	**التعين** (وكل تعين سلب كما قال اسبينوزا)وهو يرادف الكيف ويتحد مع وجود الشىء فى هوية واحدة وهو تحديد صفات ايجابية للشىء وحذف صفات أخرى ·
Besonder	Particular	**الجزئى** (مقولة) العامل الثانى من العوامل الثلاثة التى تتكون منها الفكرة الشاملة ·
Bewusstsein	Consciousness	**الوعى** – يدرسه علم الظاهريات وهو القسم الثانى من الروح الذاتى (الانتروبولوجيا – الظاهريات – علم النفس) – وينقسم الوعى ثلاثة مراحل هى (١) الوعى المباشر (ويشمل الاحساس والادراك الحسى والفهم) (٢) – الوعى الذاتى (ويشمل الشهوة أو الرغبة والوعى الذاتى المعرفى والوعى الذاتى الكلى) (٣) – العقل ·
Beziehung auf sich	Self-relation	**العلاقة الذاتية أو الانتساب الى الذات** – وهى دائما « علاقة سلبية » ·
Bürger	Burgher	**مواطن فى مدينة** (فى مقابل المواطن فى الدولة) – ينصب اهتمامه على المنافع والمصالح الاقتصادية كما يعبر عنها المجتمع المدنى ، فى حين أن المواطن فى الدولة يهتم بالحياة السياسية كما تعبر عنها الدولة ·
Bürgerliche Gesellschaft	Civil Society	**المجتمع المدنى** – المرحلة الثانية من مراحل الاخلاق الاجتماعية الثلاث (الاسرة – المجتمع المدنى – الدولة) – فهو الجانب التجريدى من الدولة ،الذى ينظر فيه الى المجتمع على أنه مجموعة من الاشخاص المستقلين الذين يبحثون عن غاياتهم الخاصة بأن يتخذ كل منهم من غيره وسيلة له · وجميع النظريات التى ترى أن الدولة تقوم على المصلحة الشخصية والحركة الاقتصادية ·· الخ تعبر عن وجهة نظر المجتمع المدنى ·
Chemismus	Chemism	**الكيمائية** (مقولة) وجهة النظر التى تعبر عن الطبقة الداخلية للموضوعات وميل كل منها الى الاخرى فى مقابل الآلية ·
Citoyen	Citizen	**مواطن فى الدولة** (فى مقابل المواطن فى المدينة أو المجتمع المدنى) ·
Dasein	Determinate Being	**الوجود المتعين** – الوجود هنا أو هناك

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
		هنا أو هناك وهو يتضمن السلب فهو وجود كذا وليس وجود شيء آخر .
Denken	Thinking	**التفكير** ـ وقد يكون مجردا كتفكير الفهم أو عينيا كتفكير العقل ـ وهو يرتبط باللغة فهى مستودع التفكير . وهو يشير الى الارتباط اللغوى بين الشيء والفكر فجوهر الاشياء هو الفكر .
Denkbestimmungen	Determinations of thought	**تحديدات الفكر أو المقولات** ـ والمقولات عند هيجل كليات عقلية خالصة تحمل على جميع الموجودات ، وهى موضوعية كما أنها تعبر عن الماهية للأشياء ، فهى على حد تعبير هيجل «قلب الأشياء ومركزها » .
Dialektik	Dialectic	**الجدل** ـ للجدل معنيان عند هيجل . معنى ضيق وهو يرادف السلب أو الحد الثانى فى كل مثلث ومعنى واسع وهو يطلق على سلسلة المثلثات التى يتألف منها العقل الخالص .
Dies irae	Day of judgement	**يوم الغضب الأبدى ـ يوم الدينونة** ـ انتصار الدولة فى الحرب هو ادانة للمبدأ الذى تمثله الدولة المنهزمة ، انه ادانة من الله ، والتاريخ على هذا النحو هو سلسلة من الادانات موجهة ضد كل ما هو متناه ، وحيد الجانب وناقص ولن يفلت من حكمه شيء على ظهر الارض .
Diese	This	**هذا** ـ والمقصود بها فى ظاهريات الروح الاشارة الى الشيء فى حالتى وجوده فى الزمان والمكان أعنى « هنا » و « الآن » ـ وهى أبسط مرحلة من الادراك وأكثرها عمومية وتجريدا .
Ding	Thing	**الشيء** (مقولة) ـ وهو يتألف من عاملين هما : الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر أعنى كما هو فى ذاته ، ومن حيث علاقته بالأشياء الأخرى .
Ding an sich	Thing in itself	**الشيء فى ذاته** ـ ومصدره التركيز على جانب واحد من جوانب تكوين الشيء أعنى عامل الانعكاس فى الذات ومن هذا التركيز ظهرت هذه الفكرة الاساسية فى فلسفة كانت .
Dingheit	Thingness	**الشيئية** ـ الكل الخالص أو الوسط الذى يجمع خواص الشيء ويحفظها ويطرد فى نفس الوقت الخواص الأخرى .
Einbildungskraft	Imagination	**الخيال أو التخيل** ـ أو تكوين التصويرات الجزئية التى تصبح دلالات ورموزا وهى فى تطورها الكامل تصبح لغة . وهى اللحظة الثانية التى يتكون منها التمثل (مرحلة فى علم النفس الهيجلى) الذى ينقسم الى أ ـ الاسترجاع ب ـ التخيل جـ ـ الذاكرة .

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
Einheit	Unity	**وحدة ـ اتحاد**
Einzeln	Individual	**الفردى** (مقولة) العامل الثالث من عوامل الفكرة الشاملة (الفردى ـ الجزئى ـ الكلى) وكل موجود يتألف من هذه العوامل الثلاثة : فهو فرد لكنه جزء من كل • (وهى من المقولات الهامة فى الماركسية) •
Endliche	The Finite	**المتناهى ـ** والمتناهى يلغى نفسه باستمرار « ولا يأتى ذلك من الخارج بل ان طبيعته نفسها هى التى تتسبب فى الغائه « كما يقول هيجل فى الموسوعة فقرة ٨١ اضافة •
Entfrenmdung	Alienation	**الاغتراب** ـ الاستلاب ـ التخارج ـ الانسلاخ (وهو مصطلح يصعب ترجمته) وهو يعنى به تحول الشىء الى شىء آخر غير نفسه ـ وفى فلسفة الحق يعنى نقل الملكية الى الغير ، وهو اللحظة الثالثة من لحظات الملكية الثلاث (فعل الحيازة ـ استخدام الشىء ـ الاغتراب أو نقل الملكية الى الغير) •
Entaüsserung	Externalization	
Erfahrung	Experience	**التجربة ـ الخبرة**
Erinnerung	Recollection	**الاسترجاع ـ** اللحظة الاولى فى التمثل ـ وهو يعنى الاستعادة الذهنية لصورة شىء ما •
Erkennen	Cognition	**معرفة** (مقولة) ـ وهى تكون فى بدايتها معرفة متناهية فحسب أو هى معرفة الفهم وهى هنا تقابل الارادة تجمعها الفكرة المطلقة ، فهى وحدة الجانب النظرى والجانب العملى •
Erscheinung	Appearance	**الظاهر** ـ وهو مرتبط بالماهية فما يظهر هو الماهية •
Erschaffen	Creation	**خلق العالم** •
Existenz	Existence	**الوجود الفعلى ـ** وهو الوجود المدعوم الاساس أعنى الوجود الذى يمثل عالما من الاعتماد المتبادل بين الاشياء ، وهى مقولة أغنى من الوجود الخالص الفارغ لأنها تتضمن فكرة العلاقات •
Familie	Family	**الأسرة ـ** المرحلة الأولى فى الأخلاق الاجتماعية (الأسرة ـ المجمع المدنى ـ الدولة)
Form und Inhalt	Form and Content.	**الشكل والمضمون ـ** الشكل هو الجانب الظاهرى من الشىء والمضمون هو الجانب الداخل منه لكنهما يتحدان فى هوية واحدة • (مقولة هامة فى الماركسية) •
Für sich	For itself	**ما هو لذاته ـ** مصطلح شائع عند هيجل وهو يرادف العلنى أو الصريح أو ما هو بالفعل عند أرسطو •
Gedächtniss	Memory	**الذاكرة** ـ (اللحظة الثالثة من التمثل)
Gefühl	Feeling	**الوجدان أو الشعور ـ** اللحظة الاولى من لحظات

المصطلح الالمانى	الترجمة الآنجليزية	الترجمة العربية والشرح
		الارادة الثلاث (الوجدان ـ الدوافع ـ السعادة)
Geist	Spirit-Mind	**الروح ـ العقل ـ** (والكلمة فى الالمانية تتضمن المعنيين معا) ومذهب هيجل كله يدرس الروح كما فى ذاتها (المنطق) ثم في خروجهـا الى الآخر (فلسفة الطبيعة) ثم فى عودتها الى ذاتها (فلسفة الروح) .
Geschichte	History	**التاريخ ـ** والتاريخ عند هيجل لا تحكمه الصدفة أو القدر بل العقل .
Gewissen	Conscience	**ضمير ـ** وهو قانون الاخلاق الذاتية أو الفردية وهى لهذا تسمى أخلاق الضمير .
Gewissheit	Certitude	**اليقين** ـ (فى مقابل الحقيقة) كما هى الحال فى اليقين الحسى .
Gleichheit und ungleichheit	Likeness and unlikeness	**المشابهة والمخالفة ـ** وهما أساس عملية المقارنة بين الاشياء التى تعتمد عليها العلوم التجريبية اعتمادا كبيرا .
Grenze	Limit	**حد ـ** هناك لونان من الحد : الحد الكمى كأن تقول هذه القطعة من الأرض مساحتها ثلاثة أفدنة، والحد الكيفى كأن تقول انها أرض زراعية وليست غابة ولا صحراء ، وهذا النوع الاخير يتحد مع وجود الشيء فى هوية واحدة ، ويستحيل معرفة الشيء ما لم يكن له **حد** ، فالنور المطلق وكما يقول هيجل ظلام مطلق (موسوعة فقرة ٣٦) .
Grund	The Ground	**الأساس** (مقولة) ـ وهى مركب الهوية والاختلاف
Gute und Schlechte	Good and Evil	**الخير والشر ـ** القسم الاخير من الأخلاق الذاتية أو الفردية أو أخلاق الضمير (فى فلسفة الحق) .
Herrshaft und Knechtschaft	Lordship and Bondage	**السيادة والعبودية ـ** حين يحاول الوعى الذاتى تحطيم استقلال الموضوع (وهو ذات أخرى) وجعله معتمدا عليه اعتمادا تاما يظهر نظام الرق أو العبودية حيث نجد أن السيد هو وحده صاحب الوجود المستقل بينما يهبط العبد الى مستوى « الشىء » .
Idealismus	Idealism	**المثالية** ـ وكل فلسفة عند هيجل مثالية بالضرورة .
Idee	Idea	**الفكرة** ـ الفكرة الشاملة مع مضمونها أو مدركة بطريقة عينية هى الفكرة .
Identität	Identity	**الهوية ـ** والهوية عند هيجل لا تنفصل عن الاختلاف أما الهوية الصورية المجردة كما توجد فى المنطق الصورى فهى هوية الفهم .
Indifferenz	Indifference	**الحيادية ـ** عدم التأثر ـ السوية .
Innere und Aeussere	internal and external	**الجوانى والبرانى ـ** أو الخارجى والداخلى وهما متحدان بمعنى أن ما هو داخلى لا بد أن يظهر

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
		فى الخارج ، والانسان فى خارجه هو نفسه فى أفعاله هو هو الانسان فى باطنه ·
Kategorie	Category	**مقولة** ـ (انظر تحديدات الفكر) ·
Konkret	Concrete	**عينى** ـ ضد المجرد ، والعينى عند هيجل هو الشامل لعناصر الموضوع ·
Krieg	War	**الحرب** ـ السلام الدائم فى نظر هيجل ليس الا حلما ولهذا فان الخلافات بين الدول يمكن أن تحل عن طريق الحرب · والحرب الضرورية هى الحرب من أجل الاخطار ، الحرب فى خدمة العقل أعنى انها معركة من أجل المبدأ والدولة المنتصرة تبرهن على ادانة المبدأ الذى تمثله الدولة المنهزمة
Leben	Life	**حياة** (مقولة) ـ وهى تتألف من عنصرين هما النفس (مبدأ الوحدة) والجسم (مبدأ التعدد)
Logik	Logic	**المنطق** ـ القسم الاول من مذهب هيجل ، وهو يدرس العقل الخالص أو ملكوت الفكر الخالص ، ومضمون المنطق يعرض لنا الله فى ماهيته الازلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهى ـ والمنطق عند هيجل هو نفسه الميتافيزيقا (موسوعة فقرة ٢٤) ·
Mann und Weib	Man and Woman	**الرجل والمرأة** ـ أو الزوج والزوجة وهما عن طريق الزواج يلغيان شخصيتهما المستقلة ويتحولان الى شخص واحد فى الاسرة ولهذا يجب تقييد الطلاق بقدر المستطاع ·
Mass	Measure	**القدر** ـ (مقولة) ـ وهو اتحاد الكم والكيف فى هوية واحدة ، وهو يعنى أيضا التناسب بينهما ، فكل شىء له قدر معين من الكم يقابله قدر معين من الكيف ومنهما معا يتكون الموجود · (وهذه المقولة من المقولات الهامة فى الفلسفة الماركسية) ·
Metaphysics	Mechanism	**الآلية** ـ وجهة النظر التى تنظر الى الاشياء على أنها لا يؤثر بعضها فى بعض ولا يتأثر بعضها ببعض ، وانما يتجمع بعضها جانب بعض بطريقة خارجة فحسب (فى مقابل الكيمائية ـ أنظر هذه المقولة فيما سبق) ·
Metaphysik	Mechanismus	**الميتافيزيقا** ـ يحرص هيجل على ابراز أهمية الميتافيزيقا ويرى أن الشعب الذى فقد ميتافيزيقاه هو أشبه ما يكون بالمعبد الذى فقد قدس أقداسه رغم كل ما فيه من زينات ·
Möglichkeit	Possibility	**الامكان** ـ (مقولة) ترتبط بالواقع ، فالامكان هو شىء لم يتحقق بعد ، والواقع هو امكان قد تحقق ·
Monarch	Monarch	**الملك أو الحاكم** ـ لا بد أن يكون على رأس الدولة فرد واحد ينسق جميع وظائف الدولة وتلتقى

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
		عنده جميع ألوان النشاط ، ويضع النقط فوق الحروف كما يقول هيجل .
Monarchie	Monarchy	**الملكية** — والنظام الملكى هو أفضل النظم السياسية عند هيجل وبصفة خاصة الملكية الدستورية .
Moralität	Morality	**الأخلاق الفردية أو الذاتية** أو أخلاق الضمير القسم الثانى من الروح الموضوعى (أو فلسفة الحق) الذى ينقسم الى ثلاثة أقسام هى (١) — الحق المجرد أو الصورى (٢) — الأخلاق الفردية أو الذاتية (٣) — الأخلاق الاجتماعية .
Natur	Nature	**الطبيعة** — القسم الثانى من مذهب هيجل ،والروح فى الطبيعة تضيع نفسها فى تخارج ، وتسلخ نفسها من وجودها المناسب » كما يقول فى الموسوعة فقرة ١٨
Neigung	Inclination	**ميل**
Negativität	Negation	**السلب** — يقول عنه بولدوين فى قاموسه « انه مصطلح من أصعب المصطلحات التى استخدمها هيجل ، فهو يوحى — فى كلمة واحدة — بالمذهب كله » (المجلد الأول ص ٤٥٨) وذلك لأنه الخاصية التى يتميز بها التطور كله — تطور الفكر وتطور الاشياء فى آن معا . وهو يرادف التوسط ،وهو همزة الوصل بين الحد الاول ، والثالث فى كل مثلث . والسلب يرتبط بالايجاب ، فكل سلب تعين .
Nichts	Nothing	**العدم** (مقولة) الحد الثانى فى أول مثلث يبدأ به المنطق (الوجود — العدم — الصيرورة) ولا تظهر حقيقة العدم الا فى اتجاه مع الوجود وهذه الوحدة هى الصيرورة .
Notwendig	Necessary	**ضرورى**
Person	Person	**شخص** — أول فكرة فى فلسفة الحق ، وهو الفرد الذى لا يعى العالم الخارجى فحسب لكنه يعى ذاته أيضا ومن هنا كانت له حقوق على جميع الاشياء الاخرى .
Persönlichkeit	Personality	**الشخصية** — الشخصية كما يقول هيجل هى أساس الحق المجرد وقاعدته هى : كن شخصا واحترام الآخرين بوصفهم أشخاصا » (فلسفة الحق فقرة ٣٦) .
Pflanze	Plant	**النبات** — القسم الثانى من الكائنات العضوية فى فلسفة الطبيعة .
Pflicht	Duty	**الواجب** — والواجب هو جوهر الضمير الأخلاقى (أنظر فيما سبق الضمير — الأخلاق الفردية) .
Postulat	Postulate	**مسلمة** — مصادرة
Qualität	Quality	**الكيف** — يتحد الكيف مع وجود الشيء فى هوية

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
		واحدة بحيث اذا تغير تغير وجوده معه •
Quantität	Quantity	**الكم** ــ خاصية خارجية للوجود ، بمعنى أن تغير الكم ــ فى حدود معينة ــ لا يفقد الشىء وجوده أما اذا زاد التغير الكمى فانه يؤدى الى تغير فى الكيف أعنى فى وجود الشىء (قارن القانون الاول فى الجدل الماركسى) •
Recht	Right Law	**حق ــ قانون ــ عدالة** • وهيجل يدرس تحت هذا الاسم : حقوق الفرد وواجباته والعرف والعادات والاسرة والزواج ، والاخلاق والمجتمع والدولة •
Rechtlich	Rightful	**قانونى ــ شرعى**
Rechtsphilosophie	Philosophy of Right	**فلسفة الحق** ــ القسم الثانى من فلسفة الروح ويسمى أيضا بالروح الموضوعى ، وهو يقع وسطا بين الروح الذاتى (علم الانسان ــ الظاهريات ــ علم النفس) وبين الروح المطلق (الفن ــ الدين ــ الفلسفة) •
Reflexion	Reflection	**الانعكاس والتفكير** ــ وهيجل يربط دائما بين التفكير والانعكاس على اعتبار أن التفكير هو معرفة الشىء لا فى مباشرته بل على أنه متوسط •
Relativität	Relativity	**النسبية** ــ وهى الفكرة السائدة فى القسم الثانى من المنطق •
Religion	Religion	**الدين** ــ القسم الثانى من الروح المطلق ــ والدين بصفة عامة هو تجل للمطلق ، لكن اذا كان الفن هو تجلى المطلق فى موضوع حسى ، فالدين هو تجل له فى تصوير مجازى ، أما الفلسفة فهى المطلق بوصفه فكرا خالصا •
Schluss	Syllogism	**القياس** ــ (القياس الكيفى ــ قياس الانعكاس ــ قياس الضرورة)
Seele	Soul	**النفس** ــ وهى عنصر الوحدة أو الاتحاد ، فى مقابل الجسم الذى هو عنصر التعدد ومنهما معا تتألف مقولة الحياة •
Sein	Being	**الوجود** ــ وهى تطلق بثلاثة معان (الدائرة الأولى من المنطق (٢) ــ القسم الاول من هذه الدائرة (٣) ــ أول مقولة فى هذا القسم • والوجود هو المقولة الاولى التى يبدأ بها المنطق وهو يمثل المباشرة والاستقلال الظاهرى •
Selbstbewusstsein	Self-consciousness	**الوعى الذاتى** ــ الوعى بالذات (انظر الوعى فيما سبق)
Selbstbestimmung	Self-determination	**التحديد الذاتى** ــ أو التعين الذاتى وتلك هى الحرية الحقيقية عند هيجل : فالشىء يحدد نفسه بنفسه ولا يحدده شىء آخر ، ومن هنا كان تقدم الوعى وتحديده لنفسه هو تقدم للحرية •
Sittlichkeit	Ethical life	**الحياة الاخلاقية** ــ أو الاخلاق الاجتماعية (القسم

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
		الثانى من فلسفة الحق) وهو يتألف من ثلاثة مراحل هى الاسرة ـ المجتمع المدنى ـ الدولة ·
Spekulativ	Speculative	**نظرى** ـ تطلق على الحد الثالث أو المركب فى كل مثلث والفكر النظرى يعارض الفكر المجرد ·
Sprache	Language	**اللغة** ـ ويعلق هيجل أهمية كبيرة على اللغة فهى « وسيلة التفكير » وهى « المستودع الرئيسى لأنماط الفكر » ·
Staat	State	**الدولة** ـ والدولة عند هيجل هى أعلى تطور للروح الموضوعى · وهى ليست وسيلة لتحقيق رفاهية الفرد لكنها غاية فى ذاتها ولهذا فهى قد تتطلب تضحية الفرد فى سبيل الغايات الحقيقية الكلية العاقلة للدولة ·
Substanz	Substance	**جوهر** (مقولة) ـ وهو يرتبط ارتباطا ضروريا بأعراضه ، فالجوهر يظهر فى العرض ·
Synthetisch Methode	Synthetic Method	**المنهج التركيبى أو التأليفى** ـ وهو المنهج الرياضى وهو منهج متناه ولهذا لا يصلح لدراسة الفلسفة (راجع المنهج المطلق) ·
System	System	**نسق** ـ (مذهب) لا بد أن يتم عرض الحقيقة فى نسق متكامل بحيث لا تفهم الحقائق منعزلة بعضها عن بعض ·
Triebe	impulses	**الدوافع** ـ القسم الثانى من الارادة كما يدرسها علم النفس الهيجلى ·
Tod	Death	**موت** ـ وهو لا ينفصل عن الحياة ، فكل حياة تحمل فى جوفها جرثومة الموت ·
Uebergang	Transition	**انتقال ـ عبور**
Unmittelbar	Immediate	**مباشر** ـ من أكثر المصطلحات شيوعا فى المذهب وهو يرتبط بالتوسط · ومصطلح المباشر يشير فى آن معا الى الحضور والخلو الظاهرى من العلاقات وهى السمة التى يبدو أنها تطبع بطابعها جميع الموضوعات فى البداية (انظر بولدوين فى قاموسه ـ المجلد الأول ص ٤٥٨) ·
Unmittelbarkeit	Immediacy	**المباشر** ـ وهى نفس الفكرة الواردة فى المصطلح السابق ·
Urteil	Judgement	**الحكم** ـ وهو يعنى حرفيا الانقسام الاصيل والمقصود هو انقسام الفكرة الشاملة بحيث تكون عواملها الثلاثة الانواع المختلفة من الحكم · وهو ينقسم

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
		أربعة أنواع هى (١) ـ الحكم الكيفى أو حكم الملازمة (٢) ـ حكم الانعكاس (٣) ـ حكم الضرورة (٤) ـ حكم الفكرة •
Verbrechen	Crime	**الجريمة** ـ ينقسم الخطأ الى ١ ـ الخطأ غير المتعمد ٢ ـ النصب ٣ ـ الجريمة • فالجريمة هى ذروة الخطأ ، وهى سلب للحق عن طريق فاعل عاقل • والمجرم بانكاره للحق ينكر حقه الخاص والجريمة بهذا الشكل لون خاص من ألوان التناقض •
Vernunft	Reason	**العقل** ـ العقل هو المبدأ الذى يسلم بالتمييز والاختلاف ولكنه يرى فى الوقت نفسه الهوية الكامنة وراء هذا الاختلاف ولهذا فانه يأخذ بمبدأ هوية الأضداد ـ والعقل هو الصورة العليا لنشاط الروح ولحركة الوعى •
Vermittlung	Mediation	**التوسط** : (راجع السلب فيما سبق)
Verstand	Understanding	**الفهم** ـ قوانين الفهم هى قوانين المنطق الصورى الهوية المجردة وقانون التناقض والثالث المرفوع ـ ويسعى الفهم وراء الدقة والتحديد والتجريد ووضع الفواصل بين الاشياء ـ وطريقة الفهم فى التفكير هى التجريد وهو منهج الميتافيزيقيا القديمة •
Vorstellung	Presentation	**التمثل** ـ أو الفكرة العامة أو التصوير المجازى وهى تدل غالبا على التمثلات الحسية فى أذهان الناس •
Wahrnehmung	Perception	**الادراك الحسى** ـ القسم الثانى من الوعى المباشر فى ظاهريات الروح ، وهى مرحلة فى الادراك أعلى من الاحساس أو ما يسميه هيجل باليقين الحسى
Wahrheit	Truth	**الحقيقة** ـ وهى ترابط النسق كله ـ ويرى « ولاس » أن كلمة الحقيقة عن هيجل ترادف من ناحية فكرة « العينى » ومن ناحية أخرى « الفكرة الشاملة » (مقدمة لفلسفة هيجل لا سيما منطقه ص ٣٢٤) •
Werden	Becoming	**الصيرورة** (مقولة) المركب من الوجود والعدم وهى أول فكرة عينية وثالث تعريف للمطلق كما يعبر عنه فى الفلسفة مذهب هيراقليطس •
Wesen	Essence	**الماهية** ـ الماهية هى حقيقة الوجود أو هى الجانب الحقيقى الداخلى لكنها حد نسبى بمعنى أنها تعتمد فى وجودها على الظاهر لأنه يعبر عن الماهية (لاحظ أهمية هذه الفكرة فى الفلسفة الماركسية فى قولها أن **ما يظهر** من متناقضات فى النظام الرأسمالى هو **ماهية** هذا النظام نفسه) •

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
Wesentlich und unwesentlich	Essential and unessential	**الماهوى وغير الماهوى** ـ حدان يرتبطان ارتباطا ضروريا ولا يوجد أحدهما بدون الآخر ، وعلى الرغم من أن الماهوى هو مصدر وجود غير الماهوى كما أن الابوة هى مصدر البنوة ، الا أنه ما لم تكن هناك بنوة انعدم وجود الابوة ، وكذلك اذا لم يكن هناك غير الماهوى (أو العرضى أو الحادث) فلا يمكن للماهية أن توجد ٠
Widerspruch	Contradiction	**التناقض** ـ لا يلحق التناقض بالتفكير الذاتى فحسب لكن التجربة اليومية تعلن عن وجود عدد كبير من الاشياء والتنظيمات المتناقضة ٠ والحركة الخارجية التى تدركها الحواس ليستالا الوجود الفعلى المباشر للتناقض ٠ والتناقض عند هيجل أعمق من الهوية وأكثر منها جوهرية ٠
Widerstreit	Conflict	**صراع ـ نزاع**
Wirklich	Actual	**الحقيقى الواقعى أو الموجود بالفعل** ـ وهو اتفاق ماهية الشىء ووجوده الفعلى وهو بذلك يعبر عن طبيعته العقلية ، ومن هنا قال هيجل « كل حقيقة واقعية عقلية ، وكل عقلى حقيقة واقعية ، ولكن ذلك لا يعنى ان كل موجود عقلى فالموجود لايكون عقليا الا اذا اتفق وجوده مع ماهيته ٠
Wirklichkeit	Actuality	**الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل** ـ القسم الثالث والاخير من دائرة الماهية وهو لهذا مركب الماهية والوجود وفيه تصل الماهية الى تمامها ٠
Wissen	Knowledge	**علم ـ معرفة** ـ وهيجل يستخدم كلمة العلم بالمعنى الواسع الذى يكاد يرادف المعرفة ،والمعرفة الفلسفية بوجه خاص ٠ وعلى ذلك فالمنهج العلمى هو المنهج الفلسفى ، والنسق العلمى هو النسق الفلسفى ٠
Wohl	Well-being	**الرفاهية أو السعادة الأخلاقية** ـ الفرد له أهدافه الخاصة التى تحقق له سعادته وذلك حق مشروع له ـ وهو جانب تدرسه الاخلاق الذاتية أو أخلاق الضمير (القسم الثانى من الروح الموضوعى) ٠
Wollen	Volition	**الارادة** ـ القسم الثانى من الأقسام الثلاثة التى يدرسها علم النفس الهيجلى (المعرفة ـ الارادة ـ الروح الحر) ٠
Zeit	Time	**الزمان** ـ المطلق يفضى نفسه فى الزمان فى أوجه أو مراحل مختلفة وهذا ما يشكل دور العالم ٠ أما المنطق فهو يخلو من الزمان لأنه يعرض المطلق فى ماهيته الأزلية ٠
Zufällig	Contingent	**العرضى أو الحادث** ـ وهو رغم ذلك عنصر أساسى فى تكوين الماهية ٠
Zweck	End	**غاية** (مقولة) ٠